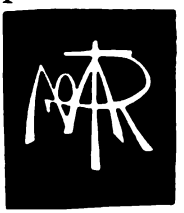
Marxismo y teoría de la personalidad

Lucien Sève

Amorrortu editores
Buenos Aires

Marxismo y teoría de la personalidad



Marxismo y teoría de la personalidad

Lucien Sève

Amorrortu editores
Buenos Aires

Director de la biblioteca de filosofía, antropología y religión, Pedro Geltman
Marxisme et théorie de la personnalité, Lucien Sève
© Editions sociales, 1969 y 1972
Primera edición en francés, 1969; segunda edición, 1972
Traducción, María Ana Payró de Bonfanti
Revisión, Marta Rojzman y Ariel Bignami

Unica edición en castellano autorizada por *Editions sociales*, París, y debidamente protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que previene la ley nº 11.723. © Todos los derechos de la edición castellana reservados por Amorrortu editores S. C. A., Luca 2223, Buenos Aires.

Industria argentina. Made in Argentina.

Creative Commons

Advertencia

El presente libro es todo lo contrario de una obra circunstancial, fruto de la improvisación.

Desde el comienzo de mi actividad intelectual independiente me he apasionado por los problemas de la psicología. Fue en parte el deseo de dedicarme a esta disciplina el que, siendo estudiante, me orientó, en 1945, hacia la filosofía (como se sabe, dentro de la estructura educacional francesa esta incluye también el estudio de la psicología). Más tarde, como necesitaba un certificado de estudios científicos para obtener mi graduación en filosofía, ese mismo deseo me llevó a elegir psicofisiología. Pero la psicología existente, cautivadora muchas veces en los detalles, me decepcionó en su conjunto: sólo encontré rigor científico en el estudio de objetos por completo impersonales, sin advertir en ella nada que mostrase una relación concreta con los problemas de una vida humana real y, ante todo, de la mía. Fue al margen de la enseñanza universitaria de la psicología, y a menudo en contra de ella, como empecé a interrogarme sobre la personalidad, en numerosos borradores literarios o filosóficos en los que buscaba una comprensión autobiográfica. *La crise de la psychologie contemporaine* ⁂ había sido publicada en 1947 por Editions sociales; esta crítica profunda de Politzer contribuyó a orientar mi reflexión hacia el marxismo. Lo que me interesaba en ella era que el rigor de su rechazo de la psicología clásica culminaba justamente en la promesa de una psicología a la vez concreta y científica, a la cual yo aspiraba. Estaba de acuerdo con Politzer, tanto en lo que destruía como en lo que anunciaba. A este respecto, el psicoanálisis, aunque me pareciera contener un fuerte núcleo de verdad, me interesaba menos que la obra poco apreciada de Janet, que, a pesar de sus numerosos límites, me entusiasmaba por su sentido de la actividad psicológica y del carácter histórico-social de la personalidad.

A partir de 1950 emprendí el estudio serio de Lenin, lo cual provocó en mí un vuelco decisivo en cuanto a esta reflexión sobre la psicología. Estudiando a Lenin me convencí de que lo que viciaba la concepción corriente del individuo era la ideología burguesa que naturalizaba la actividad psicológica y la personalidad, ya tomase este naturalismo formas materialistas o espiritualistas. En Lenin, por lo contrario, creía yo discernir el fundamento de una psicología históricamente concreta y revolucionaria, en la cual la vida real del individuo es comprendida como interiorización de las relaciones políticas. Por eso cuando la re-

⁂ Agregamos este signo cuando se menciona por primera vez, dentro de cada capítulo (ya sea en el texto o en las notas de pie de página) una obra que tiene versión castellana. La nómina completa se encontrará en la Bibliografía en castellano al final del volumen.

vista marxista de psicopatología *La Raison* (nº 4, 1952) presentó, en varios artículos, a la fisiología pavloviana como la base de la verdadera psicología materialista, le envié una extensa carta crítica donde procuraba trazar la frontera, es decir el límite de validez, entre la ciencia pavloviana de la actividad nerviosa superior y una ciencia de la personalidad que, por mi parte, quería apoyar en el materialismo histórico, pero que en aquella época confundía de hecho con una «psicología social». Esta posición es la que se expresa en mi artículo de *La Raison*, «Pavlov, Lénine et la psychologie» (escrito en 1953 y publicado en el número 9-10 de diciembre de 1954) y en mi intervención en el coloquio sobre Lenin organizado por la revista *La Pensée* («Lénine et la psychologie», *La Pensée*, nº 57, septiembre de 1954).

Pero, mientras tanto, en mi reflexión habíase producido otro vuelco decisivo, del que aquellas publicaciones no llevan la marca: la lectura y el estudio atentos de *El capital*, ♣ que realicé en 1953, lectura durante la cual no me abstuve de plantear al texto de Marx mis preguntas psicológicas. En numerosas notas apenas esbozadas empecé a entrever un terreno específico para la psicología de la personalidad articulada en el materialismo histórico, y elaboré, a partir de *El capital*, cierto número de conceptos esenciales empleados en el último capítulo de la presente obra, en particular el concepto, crucial en mi opinión, del empleo del tiempo. Faltábanme, sin embargo, numerosos conocimientos indispensables en materia de psicología y, más aún, de marxismo. Mis trabajos psicológicos prosiguieron hasta 1956, pero atascándose, y el curso de mis actividades determinó que me consagrase principalmente a otros problemas durante algunos años: la crítica de las deformaciones revisionistas del marxismo, la dialéctica, la historia de la filosofía francesa desde el siglo XIX.

En realidad, por esa lógica profunda de toda investigación teórica que toca un problema verdaderamente fundamental y es proseguida durante varios decenios, cada uno de estos temas me remitía en cierta forma a la teoría de la personalidad. La lucha contra las revisiones derechistas del marxismo y la crítica del existencialismo planteaban el problema del psicologismo; la historia de la filosofía francesa del siglo XIX, el del biologismo, y, en cuanto al estudio de la dialéctica, al cual me consagré cada vez más, constituye el paso previo epistemológico decisivo para cualquier trabajo teórico que pretenda alcanzar el rigor de la ciencia. También el enseñar filosofía en el liceo, a la vez por el programa de psicología que incluye como por la práctica psicopedagógica que es preciso desarrollar, me impulsaba en el mismo sentido. Por ello, cuando la revista *L'école et la nation* me solicitó en 1962 un artículo sobre los problemas que plantea la relación entre los profesores y los padres de los alumnos, consideré que era la ocasión para expresar de manera pública ciertas ideas que yo venía elaborando desde hacía algunos años y, en particular, para retomar la crítica del fisiologismo, siempre necesaria, en el nivel simple y popular —pero verdaderamente central— de la creencia en los «dones». Un primer artículo, sumario, publicado en noviembre de 1962 en *L'école et la nation*, desencadenó una encendida polémica en cuyo transcurso volví a tratar con mayor detalle el problema (junio de 1963), lo cual me obligó a consultar una vasta bibliografía especializada. Luego de muy intensos debates privados y públi-

cos, retomé la cuestión en un extenso artículo, «Les "dons" n'existent pas» (*L'Ecole et la nation*, octubre de 1964). Las críticas que se me hicieron dimanaban, en mi opinión, del carácter todavía insuficiente de la concepción de la personalidad que estaba en la base de este estudio, por una parte, y, por la otra, de la persistencia, incluso entre los marxistas, de ilusiones seudomaterialistas tenaces con respecto al hombre. Sin embargo, con relación al sentido general del artículo, es decir a la refutación de la ideología burguesa de los «dones», la aprobación de lo esencial prevaleció claramente en definitiva. Considero oportuno destacar la de Jean Rostand, públicamente expresada en diversas ocasiones, y tanto más significativa cuanto que, sobre la base de algunos de sus escritos ya antiguos, se lo considera a menudo defensor del carácter innato de las aptitudes intelectuales.

Esos dos años de labor en torno al problema de los «dones», que me proporcionaron una conciencia más vívida de todo lo que restaba por elucidar en materia de teoría de la personalidad, tanto en mis propias concepciones como en la bibliografía científica existente, constituyeron la fuente directa de la presente obra. Y ello tanto más cuanto que la importancia verdaderamente central del problema de la individualidad humana se manifestaba en todos los puntos cardinales de la investigación marxista y de los debates ideológicos: crítica y superación de las deformaciones dogmáticas del marxismo, así como de su alteración «humanista»; elaboración precisa del materialismo histórico y reflexión acerca de las modalidades y finalidades humanas del socialismo; discusión de los resultados recientes de las ciencias del hombre y del antihumanismo estructuralista; todo ello trae de continuo a la orden del día esta pregunta temible: ¿Qué es el hombre? Forjé pues, a comienzos de 1964, el proyecto de escribir un breve ensayo donde se formulasen hipótesis acerca del modo de resolver en profundidad esta vasta problemática a partir del marxismo, y en el verano de 1964 emprendí una primera redacción que quedó a mitad de camino por mi falta de tiempo y el surgimiento, a cada paso, de nuevas dificultades teóricas. La publicación, en 1965, de los tres libros de Louis Althusser y sus camaradas señaló una nueva etapa en mi trabajo. La interpretación antihumanista, en sentido teórico, que allí se da de *El capital* y, con ello, de todo el marxismo, representaba una brillante confirmación para ciertas tesis de mi manuscrito, una contradicción radical para otras, y, para todas, una renovada exigencia de profundización. Estos libros de gran riqueza, así como la discusión no menos rica que suscitaron, me obligaron a elaborar mucho más mis propias posiciones, que presentan un desacuerdo fundamental, aunque circunscripto, con el antihumanismo teórico, y, en consecuencia, a reescribir por completo mi obra, lo cual de por sí es ya prueba suficiente de todo lo que esta les debe. Emprendí en 1966 una segunda redacción, cuya terminación parecía muy próxima; un pasaje, consagrado a *El capital* y a las lecciones que de él se desprenden para la concepción del hombre, apareció en *La Nouvelle Critique* en noviembre de 1966. Como consecuencia de ingentes dificultades y de la maduración del problema, tanto subjetiva como objetiva, sólo pude retomar la tarea en el verano de 1967, procediendo a una nueva redacción, casi completa esta vez, a la que corresponde el texto de una conferencia pronunciada en la Universidad nueva de París,

en marzo de 1968, acerca de la teoría marxista de la individualidad humana. El presente texto es el fruto de una cuarta redacción, también profundamente modificada, que inicié en abril y concluí entre agosto y diciembre de 1968.

Tal como se presenta aquí, no se me ocultan las numerosas imperfecciones de la obra. Desde ahora advierto muchas cosas que justificarían una quinta redacción. Como escribía Marx a Lasalle en una carta del 22 de febrero de 1858, en el momento en que había atacado la redacción, que él creía definitiva, de la *Contribución a la crítica de la economía política*: ⁂ «La tarea avanza con mucha lentitud; en cuanto se quiere dar cima a temas que durante años han constituido el objeto principal de nuestros estudios, ellos no dejan de aparecérsenos bajo nuevos aspectos y de suscitarnos reservas. Además, no soy el amo de mi tiempo sino, más bien, su sirviente . . .». Ello es de una incontrastable verdad. Pero llega un momento en que, aun desde el punto de vista del avance de la investigación, nada hay más necesario que la crítica colectiva que la publicación supone.

De este modo, escrito sobre la base de investigaciones, de publicaciones y de ahondamientos sucesivos realizados durante cerca de veinte años, el presente libro expresa un punto de vista que, de cualquier modo que se lo valore, ha llegado a su madurez en lo esencial. Formulo la esperanza de que se lo lea y juzgue como tal.

Diciembre de 1968

I. Una ciencia en gestación: la psicología de la personalidad

«La estrechez de espíritu y el encerrarse en las especialidades nunca son buenos, y tienen, sobre todo cuando se trata de psicología, efectos deplorables (...) Para dedicarse a estudios psicológicos —por lo contrario— hay que ser capaz de generalización, hay que ser universal...». Pierre Janet, *L'évolution psychologique de la personnalité* (Chahine, 1929, pág. 4).

«La psicología no posee en manera alguna el "secreto" de los hechos humanos, simplemente porque ese "secreto" no es de orden psicológico». Georges Politzer, *La crise de la psychologie contemporaine* (Editions sociales, 1947, pág. 120).

Para quien se dedique a seguir como marxista el desarrollo de la psicología, parece imposible que al cabo de algún tiempo no llegue a una visión resueltamente crítica de la situación en que ella se encuentra. A pesar de los rápidos progresos de la psicología en general en el camino de la ciencia, entiendo que esta situación está dominada por una aguda contradicción entre la importancia multiforme y la persistente inmadurez de aquello que, no obstante, quizá constituya su remate: la teoría de la personalidad. Hasta estos últimos años, esa contradicción no parecía preocupar a muchos: a pesar de los numerosos indicios de la presencia en este campo de cuestiones esenciales irresueltas, y de algunas interesantes invitaciones a la reflexión, no se desarrolló, al menos en las publicaciones marxistas francesas, una discusión sistemática y general sobre los fundamentos de tal teoría. ¿Se debía esto a que no siempre se estaba convencido de la suma importancia que tiene para los marxistas la suerte de la psicología, cuyo desarrollo científico tampoco se consideraba, aparentemente, que anduviera tan mal? Si así se piensa, evidentemente desaparece toda contradicción marcada, no se tiene conciencia del intolerable atraso teórico existente y reina calma total en cuanto al debate sobre los principios.

Pero la teoría tiene horror al vacío. Y desde hace algún tiempo, muchas investigaciones marxistas, iniciadas en los puntos más alejados y encaminadas en direcciones diversas, terminan señalando en forma implícita —o, con creciente frecuencia, explícita— esta situación insatisfactoria en cuanto a los principios dentro del dominio de la teoría de la personalidad. Algunos trabajos publicados, y otros más numerosos anunciados, intentan prefigurar esta teoría o explorar por lo menos sus vías de acceso, pasen estas —según las opiniones— a través de Freud o de Meyerson, de Pavlov o de Politzer, y sean sus iniciadores filósofos empeñados en esclarecer las relaciones entre marxismo y humanismo, economistas, sociólogos e historiadores interesados en articular el psi-

quismo individual en las estructuras y grupos sociales, artistas o críticos para quienes el insertar la creación en la biografía no cesa de plantear problemas o, de modo más directo, psicólogos o psiquiatras, sin duda a veces irritados por esta afluencia de aficionados en su labor profesional y poco dispuestos a representarse los progresos de su ciencia en la forma de una gran víspera del descubrimiento revolucionario, aunque en verdad sean ellos los primeros artesanos de la lenta maduración de los problemas.[1]

Una evolución análoga parece haberse producido fuera del marxismo, y de Francia, con evidentes interferencias recíprocas. En la situación actual, un débil estímulo bastaría, sin duda, para desencadenar una revolución en el planteo de los problemas, y en todo caso un proceso de discusión concertada de los fundamentos mismos. Este libro se propone contribuir —a la zaga de otros— al comienzo de tal discusión, de viva actualidad. Y para que se manifieste más su urgencia empezaremos por profundizar en estos dos datos contradictorios: la extrema importancia de la teoría de la personalidad y su inmadurez científica.

1 En las páginas que siguen y salvo casos especiales, adoptaré el procedimiento de renunciar a toda referencia explícita a los trabajos —marxistas, en particular— que nutrieron mi investigación; no por ingratitud, sino por una razón exactamente contraria: la clara conciencia de que, al menos en un trabajo de este género, en el que uno se ocupa sin cesar durante largos años, las deudas son siempre mayores que la cuenta que uno pueda hacer de ellas. Aunque se las acumulara pesadamente a pie de página, las referencias nunca serían más que una muestra bastante arbitraria del total que habría que reconocer. Hacerlo es a menudo imposible, incluso en el caso de las más importantes; una prolongada conversación que sostuve en enero de 1964 con J.-J. Goblot marcó una fase esencial de mi trabajo; ¿quién podría desentrañar el aporte de una plática de esa índole, y en qué lugar del texto habría que destacarla? En verdad, la investigación más personal no deja de ser fundamentalmente colectiva. En el fondo, aquí se cuestiona toda una ideología individualista —la propiedad privada del trabajo intelectual—, tenaz en filosofía. Este cuestionamiento desborda en amplia medida el marco de esta nota. Me limitaré por lo tanto a declarar lo que este libro debe —aunque solo fuera por oponerse a ellos en algunos puntos— a diversos estudios publicados en los últimos años, principalmente en *La Nouvelle Critique, La Pensée, Economie et politique, Recherches internationales à la lumière du marxisme.*

1. Una ciencia de importancia fundamental

Aunque extremadamente importante, la teoría de la personalidad no lo es solo en el terreno y en los límites de la psicología, por las razones del especialista; lo es de manera universal para el presente y el porvenir de los hombres. Es inútil demorarse en demostrar aquí esta evidencia, pero que ella valga con mayor razón para todos los marxistas y todo el marxismo, es algo no tan obvio. ¿No choca acaso con la arraigada idea de que, por el contrario, desde el punto de vista del marxismo, todo lo que se relaciona con la psicología tiene necesariamente importancia subalterna? No faltan, en efecto, motivos para pensarlo. Dicho esquemáticamente, el marxismo es el materialismo dialéctico, es decir, una filosofía para la cual la conciencia es función de una forma superior de organización de la materia; por consiguiente, ¿no es primordial el estudio neurofisiológico de esta organización superior de la materia, y secundario el estudio «psicológico» de los hechos de *conciencia* correspondientes? El marxismo es la ciencia materialista de la historia, cuyo principio sostiene que no es la conciencia la que determina la vida social, sino la vida social la que determina la conciencia; por lo tanto, el estudio de la vida social objetiva —es decir, ante todo, la ciencia de las relaciones económicas—, ¿no es primordial y secundario el estudio «psicológico» de las formas de la *subjetividad*? El marxismo es además socialismo científico, es decir, una doctrina política, y según la expresión de Lenin, la política solo comienza donde los hombres se cuentan por millones; en consecuencia, ¿no es esencial el estudio de las masas —conjunto de las ciencias sociales— y secundario el estudio «psicológico» del *individuo*? Como verificación práctica, parece que la psicología, que no ha dilucidado aún el problema central de la personalidad, no es una ciencia totalmente adulta; pero el marxismo existe como doctrina científica coherente desde hace más de un siglo, y hace medio siglo que los bolcheviques hicieron victoriosamente la revolución. La psicología no es, pues, un elemento vital para la teoría y la práctica marxistas, y un marxista no necesita del psicólogo para ver claro y obrar con acierto.

No se trata solo de esto, sino que entre los marxistas existe mucha *desconfianza* respecto de la psicología. Tienen razones para saber que esta última, desde Maine de Biran y Victor Cousin hasta ciertos aspectos del behaviorismo y el freudismo, suele ser el atajo por donde el ideólogo introduce sus concepciones burguesas y el idealista intenta revisar en sentido subjetivista el materialismo histórico y el socialismo científico. En última instancia, un marxista puede considerar, no solo secundario, sino casi natural el hecho de que la situación no sea muy buena —desde el punto de vista de la ciencia— en tal o cual campo de la psicología. En el fondo, ¿no será la psicología esencialmente una

falsa ciencia? ¿No se inclinará siempre, como por vocación, hacia la consideración idealista y despolitizada de los problemas humanos? La fisiología, y con mayor razón la fisiología pavloviana, materialista y progresista por esencia, es una vigorosa ciencia del hombre, verificación-modelo del marxismo, y no amenaza —tal se creyó durante mucho tiempo— con desviarnos hacia el idealismo reaccionario, hacia el individualismo burgués. Pero también, con el pavlovismo, ¿acaso no es la fisiología de la actividad nerviosa superior la que *suplanta* revolucionariamente a la psicología hasta entonces conocida? Vayamos más lejos y a la vez más cerca de ciertos debates filosóficos recientes: en su acta de fundación, ¿no implica el marxismo el fin de toda psicología? Si, como lo expresa Marx en la *Sexta tesis sobre Feuerbach*, la esencia humana «no es una abstracción inherente al individuo aislado», sino que «es en su realidad el conjunto de las relaciones sociales», ¿acaso toda psicología, en el sentido habitual de la palabra, puesto que busca el secreto del hombre psíquico *allí donde no puede estar* —en los individuos—, y por más concreta que se pretenda, no está impregnada por definición de humanismo especulativo y queda fatalmente excluida de la ciencia marxista y de la verdad?

Todas estas reticencias, y aun rechazos, que acabamos de evocar con demasiada brevedad son, a mi juicio, injustificados en definitiva, y daré las razones que tengo para afirmarlo. Empero, ellos se basan en una experiencia histórica y en una reflexión crítica perfectamente válidas en principio, y que no pienso menospreciar. Por el contrario, pues si es verdad, como creo, que la ciencia psicológica no ha alcanzado aún completa madurez —es decir, que en su representación del individuo humano está todavía desigual e incompletamente liberada de la ideología—, no es de extrañar que no pueda por ahora satisfacer enteramente a un marxista, y muy especialmente si este no espera el mero estudio de las funciones psíquicas consideradas separadamente, sino, mucho más, *la comprensión de la estructura y del desarrollo de las personalidades humanas tomadas en su conjunto y sin restricción*, que es —y lo destaco para prevenir equívocos— el punto de vista en que se sitúa de un extremo a otro mi trabajo. Pero si los problemas teóricos que plantean la constitución y el crecimiento de las personalidades humanas no están aún enteramente maduros, esa inmadurez de hecho nada prueba sin duda contra su importancia de derecho, sino que más bien destaca la responsabilidad de los mismos investigadores marxistas en su necesaria maduración de tales problemas. No comprenderlo sería girar ridículamente en este círculo vicioso: dado que una psicología, aún parcialmente envuelta en la ideología, no satisface por entero, no se intenta emanciparla, y puesto que no se emancipa se ve en ello la confirmación de que el intento era inútil. Este círculo vicioso de culpable desatención es condenado por tres clases de hechos irrecusables.

Psicología y política

Aunque esto trastorne la idea simple —y por una parte justa— según la cual se oponen la manera política y la manera psicológica de abor-

dar un problema, no es raro que sean justamente las luchas políticas las que, por sí mismas, planteen inexorablemente problemas psicológicos. En otras palabras, y esta observación llevaría mucho más lejos de lo que suele creerse, más de un problema político consiste, al menos en parte, en un problema psicológico que se les plantea a millones de hombres. En tales casos es preciso convenir, con todo rigor marxista, que la batalla política no puede ser llevada hasta sus últimas consecuencias, y a veces ni siquiera emprendida, sino en cuanto pueda apoyarse en una psicología realmente científica.

Valga el ejemplo —muy importante en todo sentido— de la lucha de las fuerzas democráticas francesas contra la política degaullista en materia educativa, tal como fue aplicada en la década de 1960 con el «plan Fouchet». En el primer momento el problema pudo parecer ajeno a la psicología: desde el punto de vista financiero, la escuela era sacrificada al poderío atómico, y más generalmente a una distribución del presupuesto de acuerdo con los intereses de los monopolios; desde el punto de vista político e ideológico, la formación de la juventud era puesta cada vez más en manos del empresariado, en manos de las fuerzas de la reacción.

Pero con esto no queda todavía agotado lo esencial. Había también, y más en el fondo, un vasto designio de reformar todo el sistema de enseñanza adaptándolo de manera más estrecha, no a las exigencias democráticamente concebidas del desarrollo nacional, sino a las estrictas necesidades de mano de obra del gran capital, empeñado en una encarnizada competencia intermonopolística —vale decir, desdeñando el derecho a la cultura de la masa de los hijos del pueblo—, con la consiguiente agravación de las desigualdades sociales, y esto, desde luego, no abiertamente en nombre de una política de clase, sino con el pretexto «objetivo» de que aquellos, en su mayoría, carecen de «dones» suficientes para ejercer ese derecho. Ved cuán democrático soy, dice el defensor de esta política: solo las aptitudes se tomarán en cuenta para orientar a los niños, unos hacia estudios breves y empleos subalternos, otros hacia estudios prolongados y altas funciones. Unicamente «olvida» manifestar —entre otras cosas— cómo la desigualdad de las capacidades intelectuales, en la medida indiscutible en que se la comprueba, está a su vez predeterminada de manera sustancial por la desigualdad de las condiciones sociales y su red de efectos en cadena. De esta manera, la selección *según* las aptitudes —profundamente opuesta al esfuerzo multiforme de una escuela democrática hacia la promoción de todos *pese* al efecto de las desigualdades de clase— se reduce a endosar a la «naturaleza» la responsabilidad de una política de malthusianismo cultural y discriminación social.

«Hay dos pirámides —declara con aplomo, como quien dice algo evidente, uno de los inspiradores de dicha política—, una es la de la sociedad, que, con su jerarquía, corresponde a la naturaleza; la otra, la de las aptitudes. Ambas tienen, por definición, el mismo contorno. El problema radica simplemente en hacerlas coincidir».[1]

1 J. Capelle, «Tout doit changer dans l'enseignement», *Le Nouveau Candide*, nº 229, 13-19 de septiembre de 1965, pág. 35.

En consecuencia, la política del capital monopólico se encarna en este caso en una maniobra *pedagógica* de gran escala. De modo que la pedagogía, quiérase o no, es a la vez, inseparablemente, política y psicología.

Por lo tanto, llegar hasta el fondo en la crítica de una política de este género exige recurrir también a la psicología, a la psicología *científica*. Pues aunque la teoría psicológica del carácter esencialmente innato de las desigualdades intelectuales —teoría «popular» como pocas, teoría «evidente» incluso para gente instruida—; aunque tal teoría profundamente mistificadora fuese exacta, se podrían reprochar muchas cosas a semejante política escolar, y en particular la irritante insuficiencia de los esfuerzos por compensar, dentro de un espíritu democrático, la desigualdad «natural» de las inteligencias. Pero existiría algo contra lo cual nada cabría argüir, contra lo cual sería utópico o demagógico hacer propuestas orientadas en el sentido del proyecto Langevin-Wallon, y, más allá, en el de una escuela socialista: el *principio mismo* —presentado como consecuencia obligada de esta desigualdad «natural» y «eterna» por definición— de una discriminación entre los privilegiados que reciben una enseñanza prolongada y los sacrificados que la reciben breve; en otras palabras: habría que aceptar en su fundamento, conforme a los anhelos del gran capital, precisamente el peor de todos los aspectos de la política escolar. De esta manera, la refutación de la ideología burguesa de los «dones» intelectuales, la teoría científica de la formación de las capacidades intelectuales —que implica, en última instancia, toda la teoría de la personalidad—, lejos de ser un lujo intelectual o una dudosa redundancia de la argumentación política, forma parte esencial de la cuestión. En cuanto a la defensa, ilustración y futura aplicación de un plan verdaderamente democrático de reforma de la enseñanza —de acuerdo con los principios enunciados hace veinte años por la comisión Langevin-Wallon—[2] serían sencillamente imposibles si se omitieran los considerandos psicológicos, ya que sin ellos no se podría ver ese plan tal como es: no solo «generoso» sino realista, no solo democrático sino científico. Podemos preguntar incluso: ¿Se recuerda siempre lo bastante que si el movimiento francés por una escuela democrática pudo apoyarse en el plan Langevin-Wallon, debe en gran medida esta inestimable arma *política* a los avances logrados antes de la guerra por la *psicología* científica francesa, bajo el impulso de eminentes sabios materialistas de la talla de Wallon y Piéron, quienes más tarde cumplirían personalmente un papel considerable en la elaboración de ese plan?

Este ejemplo es uno de los más claros que se puedan ofrecer acerca de la importancia política concreta de la psicología, sobre la cual un marxista, muy particularmente, no puede dejar de reflexionar. ¿Parece demasiado evidente para no ser un caso extraordinario, una excepción? Grave error. Es en realidad un ejemplo de valor general, como se advertiría sin duda más fácilmente si se intentara con mayor frecuencia meditar en este sentido. Examinemos, en un campo más básico todavía, la economía política y las importantísimas luchas reivindicatorias

2 Cf. las *Propositions pour une réforme démocratique de l'enseignement* (*L'école et la nation*, nº 156, febrero de 1967) formuladas por el partido comunista francés.

que ella permite explicar. A primera vista, podría creerse que tampoco allí tiene nada que ver la psicología, o hasta que la manera psicológica de abordar estas cuestiones es profundamente errónea. Y en cierto sentido es así: metamorfosear las contradicciones económicas en problemas psicológicos es un clásico truco de la ideología burguesa. No obstante, un problema económico tan vital como el de la pauperización absoluta, por ejemplo, exige elucidar por completo los problemas psicológicos que plantea la *necesidad*, concepto esencial de la teoría de la personalidad. En efecto, si la concepción abstracta, ahistórica, de las necesidades, de la que Marx mostró más profundamente que nadie la total falsedad, fuera exacta, la pauperización absoluta de los trabajadores, esa clamorosa realidad del capitalismo aun en nuestros días, de ningún modo podría ponerse de manifiesto, puesto que significa que la tendencia fundamental del desarrollo económico consiste en dificultarles cada vez más la satisfacción, no de necesidades «eternas» —las pretendidas necesidades «eternas» no son en realidad sino las necesidades de ayer transfiguradas en abstracciones inmutables—, sino de las necesidades que se desarrollan y diversifican objetivamente a la par de las condiciones de trabajo y de la sociedad misma.[3] Así como las mistificaciones psicológicas corrientes respecto de los «dones» traban, ocultando las verdaderas causas, responsables del incesante aumento de los retrasos y fracasos escolares, el empuje de las luchas populares por una escuela democrática, así también las habituales mistificaciones psicológicas respecto de las necesidades —que son referidas a una supuesta naturaleza humana inmutable y separadas de las condiciones sociales que las determinan —perjudican de manera tangible, al oscurecer las vías y efectos de la explotación capitalista y suscitar la ilusión de que las condiciones de vida de los trabajadores progresan automáticamente con el avance de las fuerzas productivas, el desenvolvimiento de las luchas contra la política económica y social del poder de los monopolios—. También esto ofrece a un marxista tema para meditar sobre la profundidad de las relaciones entre psicología y política, sobre la importancia de la teoría de la personalidad desde el punto de vista de las luchas políticas concretas.

Reflexiónese además, en igual sentido y por si hacen falta otros ejemplos, en el papel de la psicología —el que *debería* desempeñar una psicología *plenamente* científica— en el intento de demistificación ideológica y de fortalecimiento de las luchas políticas en el nivel de todos los problemas atinentes a las *relaciones* entre grupos sociales: «relaciones humanas» en la empresa, relaciones entre «razas», «sexos», «generaciones», etc. En este último caso, por ejemplo: dilucidando hasta sus últimas consecuencias, junto con el trabajo de análisis político, infinidad de variaciones psicológicas engañosas, pero que no basta con ignorar, respecto de la noción de *adolescencia*. Otro ejemplo: ¿acaso una teoría científica del desarrollo de la personalidad (y de la desigualdad de desarrollo), que lejos de desviar del fondo político de las cosas concurriera a desentrañarlo, no debería servir para atacar también por este lado el tenaz culto del jefe, la superstición del gran hombre milagroso,

3 Cf., por ejemplo, acerca de este punto, K. Marx, *Travail salarié et capital*, París: Ed. sociales, 1968, pág. 34 y sigs.

o incluso cierta mitología del «genio» cuyo atractivo hay que disipar a fin de que se agudice la exigencia democrática? De modo más general, ¿cómo proporcionar toda su potencia al movimiento político de masas sin trabajar por el desarrollo universal de la toma de conciencia, y, por consiguiente, sin librar un combate contra cada foco de mistificación ideológica? O cómo, sin una concepción científica de la personalidad, librar batalla —no en escaramuzas parciales, sino en una poderosa campaña global— contra este enorme bloque de supersticiones, uno de los más colosales y sin duda de los más característicos de nuestro tiempo, que va desde la vieja psicología, rudimentaria y resignada, de las creencias familiares en el «atavismo», en las «deformaciones» y las «taras» del pensamiento y el corazón, hasta la psicología «moderna» y perentoriamente embrutecedora, de corte «testológico» o caracterológico, difundida por los semanarios ilustrados y las oleadas de divulgación científica de baja estofa; desde el emoliente cotidiano de la psicología de las fotonovelas, correos sentimentales y folletines televisados *made in USA*, hasta la sabia mistificación de la psicología de *Selecciones* o *Planeta*; desde las nebulosas cumbres de la psicología austera de los manuales espiritualistas y del humanismo ético, hasta los abismos de aquella encerrada en los horóscopos, la prensa astral y la guía zodiacal —sin mencionar muchas otras—, extraordinaria e inextricable mole de supersticiones de diversos niveles, que por doquier cierran el paso a la comprensión de la vida real, favorecen todos los condicionamientos, y más simplemente, más esencialmente todavía, mantienen a grandes masas en la inconsciencia acerca de los verdaderos problemas y datos psicológicos. Ahora bien —y las páginas que siguen se proponen establecerlo—, si no se comprende nada de la vida psicológica, nada puede en verdad comprenderse acerca del hombre. Y si no se comprende nada sobre el hombre, no se comprende absolutamente nada.

Psicología y antropología

Esta última observación lleva a examinar el problema en un plano más teórico. Hasta aquí la psicología no parece interesar al marxismo sino en la práctica y como algo accesorio: tal aspecto de la teoría de la personalidad tiene importancia para tal o cual lucha política, incluso para la lucha política en general. Pero hay mucho más; la teoría de la personalidad en su conjunto se halla necesariamente implicada en el todo científico coherente que constituye el marxismo y el sector que ocupa en él es hoy decisivo para el desarrollo de la investigación. El hecho de que esta teoría es a la vez exigida y sugerida por el materialismo dialéctico e histórico será considerado en detalle en el próximo capítulo; por lo pronto, es desde luego visible que si, para Marx, la revolución socialista es segura, esto se debe a que la agudización de las contradicciones características de las *relaciones de producción* capitalistas es experimentada como intolerable por los explotados en su existencia misma como *individuos*, y a que, según una fórmula muy notable de *La ideología alemana*, los proletarios deben «derribar el Estado para realizar

su personalidad».[4] Lo cual indica hasta qué grado de profundidad —que será menester señalar con precisión— deben estar ligados la psicología de la personalidad, el materialismo histórico y el socialismo científico. Pero es preciso reconocer que la teoría marxista de esta ligazón todavía no ha sido elaborada de modo claro y convincente. Y basta con observar a nuestro alrededor para comprobar que esta cuestión, o dicho con más exactitud, este vasto conjunto de cuestiones, ocupa en la actualidad un lugar propiamente estratégico en las investigaciones del marxismo y de las ciencias del hombre. Desde hace años y sin duda aún por mucho tiempo, la gran cuestión, el nudo de los problemas —se trate de las hipótesis u objeciones de los marxistas o de aquellos que no lo son— es, para emplear provisionalmente una difundida terminología, la de las *mediaciones* entre el proceso general de la sociedad —cuya teoría cada vez más ampliamente admitida, si no siempre bien comprendida, es el materialismo histórico—, y la vida de los individuos. Y la teoría de estas mediaciones plantea en primer término, como se comprende, todos los problemas del fundamento de la psicología. Lo expresaba, por ejemplo, Sartre en el prefacio de su *Crítica de la razón dialéctica*, donde reprochaba vivamente a los marxistas que se atuvieran a esquemas sociopolíticos generales, que se desentendieran de lo particular y no «profundizaran en los hombres reales», sino que los «disolvieran en un baño de ácido sulfúrico».[5] El resultado, agregaba,

«es que [el marxismo] ha perdido enteramente el sentido de lo que es un hombre, y para llenar sus lagunas no cuenta sino con la absurda psicología pavloviana».[6]

Y así creía justificar, no obstante su declarada adhesión al materialismo histórico, su fidelidad al existencialismo, ya que el existencialismo, escribía,

«se propone hallar, sin ser infiel a las tesis marxistas, las mediaciones que permiten engendrar lo concreto singular, la lucha real y datada, la persona, a partir de las contradicciones *generales* de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción».[7]

Y añadía luego de una manera que no puede sino obligar a la reflexión:

«Si el marxismo sigue negándose a hacerlo, otros lo intentarán en su lugar».[8]

Naturalmente, se podrían objetar muchas cosas a Sartre, como ya se ha hecho en gran medida, y lo haré yo. Sin embargo, no cabe duda alguna de que muchos intelectuales hacen —o harían— suyas, no por cierto todas las tesis, pero sí al menos la inquietud que Sartre

4 K. Marx y F. Engels, *L'idéologie allemande*, ⁂ París: Ed. sociales, 1968, pág. 96; cf. también págs. 320 y 416.
5 J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, ⁂ París: Gallimard, 1960, pág. 37.
6 *Ibid.*, pág. 58.
7 *Ibid.*, pág. 45.
8 *Ibid.*, pág. 58.

formula aquí con su propia terminología, pues, aunque se considere que esta es inadecuada, el problema que expresa no ha recibido respuesta. Así también G. G. Granger, en *Formalismo y ciencias humanas*, criticó la tipología pavloviana como seudosolución de la determinación de lo individual por medio de conceptos, y escribió:

«Lejos de poder representar el estado definitivo de una psicología marxista de la personalidad —*definitivo y marxista* constituyen una contradicción en los términos—, la doctrina pavloviana no debe ser considerada sino como una primera etapa, enteramente válida como reacción contra el inmovilismo de las caracterologías "idealistas", pero absolutamente insuficiente y "mecanicista" en el contexto actual».[9]

No sería difícil multiplicar las citas. Parece, pues, que aún sigue existiendo *una laguna real en cuanto a la teoría de la personalidad que corresponde al materialismo histórico*, y ese es el hecho fundamental. Y no parece irrazonable pensar que tal laguna ofrece —considerada contingente y provisional— ocasión para incesantes intentos de «completar» el marxismo, en una perspectiva más o menos espiritualista, mediante un humanismo especulativo, y —en caso de que, por el contrario, se la considere estructural y definitiva—, a la vez, constituye una de las fuentes de una interpretación antihumanista que, en los confines del estructuralismo, llega a recusar, junto con la legitimidad teórica del concepto de hombre, la legitimidad de toda «psicología»... en beneficio de una relectura de Freud. Pero esta segunda vía de la investigación, por medio de un rodeo, nos conduce —al igual que la primera— a la crucial exigencia de esclarecer dentro del campo del marxismo los problemas de constitución de una *antropología científica*, de la cual la teoría de la individualidad humana concreta es, en todo sentido, una pieza clave.

¿Hace falta subrayar la importancia que podría tener ese esclarecimiento, como «mediación» —precisamente— entre el marxismo y las masas de intelectuales e investigadores de las ciencias humanas, como prueba pertinente de que adherir sin reservas a aquel no implica, ni en el plano teórico ni en el práctico, un olvido del hombre o de las exigencias del rigor científico? En lo sucesivo, en las preocupaciones teóricas, en la sensibilidad cultural de muchos intelectuales —especialmente de izquierda—, la actitud frente a los problemas de la concepción concreta de los individuos humanos aparecerá como prueba decisiva para una visión del mundo auténticamente viviente, científicamente adecuada, políticamente atractiva, o bien todo lo contrario. Es un criterio legítimo. Pues bien, ante muchos intelectuales de izquierda empeñados en el proceso sobremanera complejo de alianza con la clase obrera o adhesión a ella, de pasaje a las posiciones del materialismo histórico y el socialismo científico, el hecho de que el marxismo no ofrezca hoy, en forma inteligible y coherente, una teoría del individuo concreto, ni por lo tanto de los innumerables problemas que de este dependen, desempeña un papel objetivamente negativo. Alimenta las

9 G.-G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, ⁂ París: Aubier, 1960, pág. 199.

tentativas siempre infecundas, pero renovadas sin cesar, de mezclar el marxismo con teorías de la individualidad, con concepciones antropológicas, éticas y estéticas conexas que se han formado sobre una base completamente extraña —o incluso hostil— a aquel, y más o menos retocadas con tal propósito, pero cuya esencia no marxista subsiste. Esto perpetúa entre estas masas de intelectuales una dicotomía profunda de la reflexión, una grieta de la conciencia teórica por donde penetra, en definitiva, la ideología de la clase dominante. Las causas últimas de tal situación deben ser buscadas, claro está, fuera de la esfera de la ideología. Pero no es desdeñable, ni mucho menos, la posibilidad de que el retraso del marxismo en cuanto a elaborar la teoría de la personalidad, y por consiguiente la antropología científica, favorezca eventualmente la persistencia de una coyuntura ideológica en la cual la evolución de muchos intelectuales hacia las posiciones de la clase obrera sea detenida por una fijación —mal superada dentro de este campo— en posiciones teóricas mistificadoras.

Pero lo esencial no es esto, sino que la elucidación científica real de las cuestiones que hemos definido representaría, ante todo para el propio marxismo, una inestimable conquista teórica. Primero, para poner al día en sus registros, de manera concreta y positiva, cuentas aún lamentablemente atrasadas, por lo menos en parte: desde las cuestiones del psicoanálisis, el pavlovismo como psicología o el concepto de drama en Politzer, hasta el problema —multiforme— del estructuralismo antropológico. Conquista inestimable también para elaborar más profunda y científicamente, fuera de toda óptica subjetiva, vastísimas cuestiones que están atascadas por el estado de incertidumbre de la teoría de la personalidad: las relaciones entre necesidad histórica y libertad individual, entre psicología y epistemología, ética, estética. Inestimable conquista además, y quizá sobre todo, para asegurar una comprensión justa del marxismo, puesto que del lugar que se atribuya o niegue al *hombre* en la concepción de conjunto que le es propia, y de la idea que se tenga sobre la teoría de la subjetividad, o de la individualidad, que él impone, depende esencialmente la inteligencia de sus principios mismos, implique esta retrotraerlo hacia el humanismo filosófico del cual surgió, o, por el contrario, reducirlo a ciertas tesis científicas que él ha producido. Conquista decisiva, en resumen, para *completar* —en un sentido al que volveré a referirme minuciosamente— la concepción marxista del hombre. Lo dicho indica el valor que actualmente tiene para un marxista, entre todas las ciencias, la de la personalidad humana.

Perspectiva futura de la psicología de la personalidad

Actualmente . . . pero, ¡cuánto mayor aún se manifiesta su importancia si miramos hacia el futuro! Ciencia concretamente necesaria en infinidad de luchas políticas del presente, sector ahora vital de la investigación teórica, la psicología —en el sentido general antes indicado— es mucho más todavía: una disciplina del porvenir, una disciplina cuyo

papel no puede sino crecer inmensamente con la conquista de una auténtica democracia, la transición al socialismo, el florecimiento del comunismo. Procúrese, por ejemplo, imaginar la amplitud y diversidad de los problemas psicológicos que planteará la aplicación de una reforma realmente democrática de la enseñanza, en cuanto a todos los esfuerzos multiformes que traerá consigo para desarrollar las capacidades en cada niño, en cuanto al despliegue de ingenio que exigirá para establecer un vasto sistema destinado a corregir el retraso, en cuanto a las modificaciones que producirá en las viejas relaciones entre educadores, alumnos y padres, en cuanto a la consiguiente expansión de las formas de libertad individual en el seno de una colectividad escolar democrática, etc., y también, por lo tanto, en lo que respecta a la profundización en las cuestiones teóricas de la pedagogía. Y bien; a esta enorme demanda en lo que hace a la teoría psicológica fundamental, que resultará de la reforma educativa, se añadirán otras de no menor magnitud provenientes de la puesta en práctica de un vasto plan de desarrollo de la producción y, por consiguiente, de la investigación racional de estímulos económicos, o de los agudos problemas urbanísticos que habrán de plantearse cuando se reoriente hacia las masas trabajadoras la política habitacional, o de la orientación que se adopte en materia de tiempo libre, o de la necesaria modificación en la actitud de millones de personas con respecto al Estado, el bien público, la ley, la justicia, etc., cuyo sentido objetivo estará en vías de radical transformación. Se siente, en verdad, vértigo al tratar de representarse los ritmos de progreso que impondrán a la ciencia de la personalidad los cambios democráticos de la Francia del mañana.

Sin embargo, a fin de apreciar su importancia futura hay que proyectar la atención mucho más lejos, hasta el comunismo. ¿Se ha observado lo bastante a este respecto que cuando los clásicos del marxismo definen y analizan la sociedad comunista introducen entre sus conceptos claves numerosos conceptos psicológicos que de pronto, de modo muy insólito para quien desdeñara la psicología, se presentan como *forma superior* de categorías económicas y políticas? Por ejemplo, en la definición misma de la distribución en la sociedad comunista, que ya no se caracteriza —como en el socialismo— por el principio «A cada cual de acuerdo con su trabajo», sino por este otro: «A cada cual según sus necesidades»; definición en la que el concepto de *necesidad* (y de la necesidad de cada uno, *personal*) ha sido promovido al rango de fundamental categoría económica. Lo mismo ocurre con la extinción del Estado en el comunismo: indica Lenin a este respecto que, en su función de gobierno de los hombres, aquel es progresivamente reemplazado por el *hábito*, forma superior de la democracia que ha llegado a ser integral. Aquí un concepto psicológico es elevado al nivel de una categoría política absolutamente básica. Cabe decir, de modo más general, que después de la era multimilenaria en que el desarrollo de las personalidades se subordinaba esencialmente —por lo menos en lo atinente a la masa de los hombres— a los imperativos económicos y políticos de la clase dominante, y, por lo tanto, se encontraba subordinado también el punto de vista psicológico, en el comunismo la relación se invierte al fin, permitiendo que por primera vez la máxima efectiva de esta sociedad sea: «Todo para el hombre»; es el óptimo cre-

cimiento de las personalidades en un período dado del desarrollo de las fuerzas productivas y de la cultura el que tiende a convertirse en el imperativo (e instrumento) prevaleciente de la sociedad. Lo cual equivale a decir que el comunismo asegura —pero también exige— una promoción teórica y práctica sin precedentes de la psicología, como ciencia del desarrollo de las personalidades humanas. Aquí, a mi juicio, llegamos al fondo mismo de las razones por las cuales el marxismo debe considerar a la psicología una disciplina fundamental. Si es cierto que, en principio, una psicología *científica* proporciona a los individuos humanos el medio teórico para asumir su propio desarrollo psíquico, entonces la ciencia psicológica no es solo un *instrumento* esencial para el comunismo como proceso general de la emancipación humana, sino que *forma parte orgánica de él.* Avancemos aún más y veremos cómo termina de invertirse la hegemonía milenaria de la política sobre la psicología; en efecto, la política misma caducará, pero la psicología no. En el comunismo realizado el partido comunista se disolverá, habiendo cumplido su misión histórica, pero la tarea de formar las personalidades humanas no desaparecerá, sino todo lo contrario. Aquí ya percibimos por qué no se puede estar en modo alguno de acuerdo con la idea, desgraciadamente muy difundida, según la cual el marxismo habría sido elaborado olvidando —o cuestionando— la personalidad humana y la ciencia de la cual debe ser objeto. Mal se ha leído y comprendido a Marx si así se piensa.

Pero es absolutamente indudable que si la psicología de la personalidad, desde el punto de vista de la *concepción fundamental*, tiene, por definición, un lugar dispuesto de antemano en la teoría marxista —lugar que nos esforzaremos por definir con rigor—, como *ciencia positiva* de la personalidad no ha seguido hasta ahora el prodigioso impulso de la ciencia marxista de la sociedad. Y esto resulta penoso para el comunismo, ya que en cierto modo este comienza hoy. En efecto, durante los últimos años hemos comprendido mejor durante cuánto tiempo paga un pueblo sus retrasos, en todos los órdenes, inclusive los que le han sido impuestos por un régimen del que se liberó, y aun cuando se esfuerce con ahínco por ponerse al día. Ahora mismo, en Francia, en lo que hagamos y dejemos de hacer se prepara ya, de modo inexorable y concreto, la faz de nuestro comunismo futuro. ¿Acaso no vemos hasta qué punto se hipotecará este porvenir si no nos dedicamos sin tardanza a constituir la teoría auténticamente científica de la personalidad y su despliegue? Ante la rápida marcha de la historia, es imposible evitar la aguda sensación de que ya estamos en mora. En cuanto a los inconvenientes que, de no ser corregidos, causaría este retraso aun para la construcción del socialismo, profundas reflexiones críticas habidas durante los últimos años en la Unión Soviética y otros países socialistas contribuyeron a que pudiésemos formarnos una idea de ellos, ya se trate de problemas tan diversos como los de la planificación económica, la formación de la generación joven o la consolidación de la concepción materialista del mundo, y, de manera todavía más amplia, los que atañen al sentido mismo de la vida.

Con creciente frecuencia podemos leer observaciones como las que transcribimos a continuación, escritas por investigadores marxistas de esos países:

«Una de la paradojas de la época actual es, por ejemplo, que para conducir un automóvil haya que pasar por pruebas bastante severas, mientras que la educación de los niños, la elección de pareja o el modo de vida quedan librados, en lo esencial, al arbitrio y la ignorancia de millones de personas, las cuales, muy a menudo, buscan en vano consejo y ayuda en toda clase de prácticas falsas (...) Las mutuas relaciones entre los hombres tienen muchas más implicaciones, satisfacen muchas más necesidades de las que se suponía inicialmente en la teoría de la sociedad socialista. En particular, intervienen en ellas una compleja trabazón entra economía, moral y política, el problema de la igualdad y la desigualdad en su sentido amplio, de la superioridad y la subordinación, de la autoridad, el colectivismo y el individualismo, las cuestiones de la rivalidad, la emulación, la apreciación sobre sí mismo y los demás, y toda la gama de juicios de valor morales, políticos y económicos. Si en la teoría económica resulta hoy imposible conservar el sistema de precios, y los criterios de formación de estos que han regido hasta ahora, el problema de la evaluación de los hombres, de sus cualidades y relaciones resulta, con mayor razón, todavía más apremiante. En este campo —más esencial que el de la evaluación de las distintas categorías de mercancías— reinan la espontaneidad, el empirismo, el subjetivismo y las más diversas conjeturas erróneas».[10]

Pero al mismo tiempo, y por contraste, captamos de manera más concreta que antes las extraordinarias posibilidades futuras a las que se encuentra íntimamente ligada la evolución de la ciencia de la personalidad.

Si bien es cierto que, para la humanidad, las mayores liberaciones del pasado —y a menudo todavía del presente— son de carácter elemental, como la liberación del hambre, de la inseguridad, de la opresión y de la violencia, puede entreverse que en una etapa superior del desarrollo se pondrá a la orden del día una inmensa liberación de nivel más elevado: la liberación de la anarquía y del agostamiento del desarrollo psíquico, no solo ya para una pequeña minoría, sino para todos los hombres. En otros términos, si es verdad que el comunismo reemplazará el gobierno de los hombres por la administración de las cosas, parece posible afirmar también que, al hacerlo, reemplazará —en cuanto prioridad— la producción de las cosas por la formación de los hombres mismos.

Este es el cabal sentido de la formulación de Marx y Engels respecto del salto del reino de la necesidad al de la libertad, que el comunismo posibilitará a los hombres:

«Será la dominación plenamente desarrollada del hombre sobre las fuerzas naturales, sobre la naturaleza propiamente dicha, así como sobre su propia naturaleza».[11]

10 J. Cvekl, «Le facteur humain», *Recherches internationales*, nº 55, 1966, págs. 161 y 166.

11 K. Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, ⁂ París: Ed. Anthropos, 1967, vol. I, pág. 450. (En adelante, para citar esta obra emplearemos *Fondements*.)

Por sí sola, claro está, la psicología jamás podrá proporcionar al hombre este dominio sobre su propia «naturaleza»: ello será obra del comunismo. Pero el comunismo sólo podrá lograrlo *en la medida en que incorpore dentro de sí la ciencia, madura, de la personalidad.* Esto pone de relieve, mejor que ninguna otra cosa, qué ciego sería el marxista que la desdeñara.

2. Una ciencia inmadura

En síntesis, y aunque esta idea pueda sorprender en un primer instante, no es difícil probar que la teoría de la personalidad ocupa también para el marxismo un plano de primerísima importancia, aun cuando esto plantee una cantidad de interrogantes que será necesario examinar con detenimiento. En cambio, cuando afirmo que, a pesar de su importancia en el presente y para el porvenir, la psicología de la personalidad —vale decir, nada menos que el núcleo central de la psicología en general— sigue sin ser una ciencia en verdad *adulta*, esta afirmación puede parecer sumamente vaga, subjetiva, indemostrable y, por añadidura, pretensiosa, ya que proviene de un profano en psicología: de un filósofo.

En cuanto a la presunción, y —más esencialmente— a los derechos y facultades del filósofo marxista en materia de psicología, más adelante me referiré a este asunto crucial. Pero en lo que respecta al juicio según el cual la psicología de la personalidad no es todavía una ciencia realmente madura, no está dictado por el capricho, ni mucho menos. El carácter adulto de una ciencia es un hecho preciso, objetivo, demostrable, cuyos criterios pueden ser extraídos a la vez de la historia de las ciencias y de la teoría del conocimiento. Así, la economía política no era, antes de Marx, enteramente adulta; con su obra llegó a serlo, es decir, elaboró en forma definitiva sus órganos esenciales, quedando en condiciones de producir todo lo que se espera de una ciencia semejante. ¿Y cuáles son esos órganos esenciales de una ciencia? Una *definición*, por cuyo intermedio sea posible captar con exactitud la esencia propia de su objeto, y, vinculado con aquella, el método adecuado para estudiar dicho objeto; *conceptos básicos*, mediante los cuales se expresen los elementos principales —y sobre todo las contradicciones determinantes— de esta esencia. Tales órganos permiten investigar, con probabilidad de éxito, las *leyes fundamentales de desarrollo* del objeto estudiado y llegar por esta vía, en la medida en que ello dependa de esa ciencia, a dominarlo en teoría y en la práctica, finalidad de toda empresa científica. Definición y método, conceptos básicos, leyes fundamentales de desarrollo, llegados a un grado de justeza que ponga término al período de los tanteos previos: son estos los criterios precisos, objetivos, demostrables, del carácter adulto de una ciencia.

En ninguno de estos aspectos aparece la psicología de la personalidad —ni, por consiguiente, en rigor, todo el dominio de la psicología, o, si se prefiere, *de las* ciencias psicológicas— como totalmente adulta. No se trata aquí de la temeraria opinión de un aficionado, sino de la que sostienen los psicólogos profesionales en general. «Ciencia en pleno crecimiento, pero muy joven aún»; tal es, sin duda, la apreciación que aparece con mayor frecuencia en los balances y diagnósticos de los

especialistas. Y esta juventud, vale decir, en la práctica, esta persistente inmadurez, se manifiesta desde el comienzo en la incertidumbre en que todavía se encuentra la psicología acerca de la cuestión más vital para toda ciencia: la rigurosa definición de su objeto, la coherente delimitación de su campo y, por lo tanto, la captación de la esencia misma de aquello respecto de lo cual quiere ser ciencia.

Problemas de definición

En una declaración común efectuada en mayo de 1957, cinco de los más eminentes psicólogos soviéticos, si bien se manifestaban de acuerdo en muchos puntos importantes, admitían que entre ellos había «serias divergencias sobre toda una serie de cuestiones teóricas, en particular las que conciernen al objeto de la psicología».[1] Difícilmente alguien nos contradiga si afirmamos que la situación sigue siendo hoy análoga entre los psicólogos franceses, aun cuando solo se tenga en cuenta a los que se declaran marxistas. ¿Acaso no ocurre lo mismo en el mundo entero? Precisamente allí reside, desde hace varias décadas, una notabilísima particularidad de la psicología: avanza a pasos rápidos en el estudio de su objeto, pero sigue sin saber con exactitud en qué consiste este.
Decía Pierre Janet en 1929, en una de sus últimas conferencias sobre *L'évolution psychologique de la personnalité*:

«La concepción de una ciencia es siempre algo muy difícil y muy vago. Los estudios científicos se realizan casi siempre sin saber bien qué se hace y hacia dónde se marcha. Esta dificultad me parece especialmente evidente cuando se trata de la ciencia psicológica, la más nueva y dinámica de las ciencias de hoy».[2]

Treinta años más tarde, Henri Wallon calificaba a la psicología como «ciencia de campo aún confuso y métodos más o menos inciertos».[3] En el mismo sentido decía René Zazzo:

«La psicología se ha desarrollado mucho antes de poder definirse a sí misma, y sin que la curva ascendente de sus logros, y de los logros de las ciencias afines, constituyera progresiva, gradualmente, una verdadera definición».[4]

En fecha más reciente, Jean Piaget, en *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, aunque asume la defensa total de la mayoría de edad de la psicología en contra de la tutela impenitente de los filósofos, reconoce

1 *La Raison*, nº 19, 3er. trimestre de 1957, pág. 98.
2 P. Janet, *L'évolution psychologique de la personnalité*, París: A. Chahine, 1929, pág. 535.
3 H. Wallon, «Fondements métaphysiques ou fondements dialectiques de la psychologie?», *La Nouvelle Critique*, nº 100, noviembre de 1958, pág. 141.
4 R. Zazzo, *Les jumeaux, le couple et la personne*, París: P.U.F., 1960, vol. I, pág. 22.

sin rodeos «el carácter todavía incompleto de esta ciencia joven aún», y cita aprobatoriamente esta afirmación de Paul Fraisse:

«El campo que ha conquistado es cada vez más vasto, pero está apenas desbrozado».[5]

Otros van más lejos. Cuando se le hizo a Michel Foucault esta pregunta directa —y oportuna—: ¿Qué es la psicología?, respondió:

«Es de pública notoriedad que, en primer lugar, la posición científica de la psicología no se halla bien establecida y que, además, no es nada clara».[6]

Y dice en otra parte, con edificante displicencia:

«No creo que deba intentarse definir a la psicología como ciencia».[7]

Parece, pues, que el profesor A. Leontiev hablaba en nombre de toda la colectividad de los psicólogos en el discurso inaugural que pronunció en Moscú en agosto de 1966, en ocasión del XVIII Congreso efectuado por aquellos. Después de señalar que «la psicología pasa por un período de impetuoso desarrollo», agregaba:

«Sin embargo, estos incontestables progresos no deben ocultar las serias dificultades que sigue enfrentando hoy la psicología mundial, y que se relacionan con la interpretación teórica de los hechos acumulados y la construcción de un *sistema* de la ciencia psicológica. No podríamos, por cierto —como lo hizo Nicolás Lange a principios de siglo— comparar a un psicólogo moderno con Príamo sentado sobre las ruinas de Troya. En nuestros días, el psicólogo parece más bien un *constructor* que dispone en abundancia de materiales de superior calidad, y, más aún, de conjuntos terminados, pero carece de un plan general de un todo arquitectónico —sumamente complejo— que debiera componer. ¿No será este contexto el origen de la impresión de anarquía que reina en la teoría psicológica?».[8]

Estos pocos textos, a los que sería fastidioso —pero fácil— agregar muchos otros, ponen de relieve la cuestión esencial. Hela aquí: Si la psicología, pese a los enormes avances logrados, sigue hasta ahora siendo globalmente una ciencia inmadura, ello significa que esos avances no han sido todavía decisivos en cuanto al problema del cual todo depende, a saber: *el plan de conjunto de su campo, la coherente delimitación de sus objetos.* Y sin duda es también esta la causa de que la inmadurez teórica se distribuya de manera muy desigual. Ella es poco perceptible, y aun discutible, en el estudio de tal o cual modalidad

5 J. Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, ⁂ París: P.U.F., 1965, pág. 254.
6 «Philosophie et psychologie», audición de la televisión escolar del 6 de marzo de 1965.
7 Ficha pedagógica de la audición citada, pág. 1.
8 A. Leontiev, «Discours d'inauguration au XVIIIe Congrès international de psychologie», *Bulletin de psychologie*, diciembre de 1966, pág. 236.

de conducta aislada, pero alcanza su grado más alto precisamente donde se trata del conjunto, donde convergen todos los problemas fundamentales: en la teoría de la personalidad. Tampoco a este respecto se trata de un punto de vista; es la opinión general de los especialistas. Para convencerse basta, por ejemplo, consultar las actas del Simposio de la Asociación de Psicología Científica de Lengua Francesa (Lieja, 1964), para discutir los modelos de la personalidad en psicología. Ya al comenzar su informe, la señora Montmollin propone

«la idea de que ningún modelo actual de la personalidad agota, de manera simultánea y coherente, todos los aspectos de la cuestión».[9]

Por añadidura, como señala entre otros F. Bresson:

«Desde el primer momento llama la atención una heterogeneidad. Entre el análisis factorial de los rasgos y el psicoanálisis, entre las teorías psicopatológicas y los análisis de Kurt Lewin, no observamos características comunes. Si aquí se hubiesen presentado comunicaciones sobre la tipología pavloviana o la de Sheldon, sobre las teorías elaboradas por Hull o Tolman, tal heterogeneidad habría aumentado. El único rasgo común parece ser el término "personalidad", pero podemos dudar de que en tan diversos encuadres cubra un mismo significado».[10]

Vayamos más lejos: ¿Es la «personalidad» un real objeto científico? Son muchos los que dudan de ello. Dice D. Lagache:

«He hablado de modelos de la personalidad a fin de situarme en el tema propuesto a los participantes de este congreso. Me pregunto, no obstante, si los círculos de especialistas en psicología no se hallan dominados por el culto de la personalidad. Por mi parte, diría que la personalidad como tal no existe. Lo que existe son redes de relaciones. Pero la personalidad misma no es más que un modelo».[11]

Y L. Canestrelli agrega que la personalidad «es una construcción de nuestro pensamiento».[12] En tal caso, ¿no son las teorías de la personalidad meras construcciones ideológicas? Es lo que cree R. Pagès:

«Las ideologías caracterológicas y personológicas son rasgos adaptativos de ciertas sociedades. En ese mismo sentido, Ash y Bruner tienen razón en estudiar los marcos semánticos de la representación del otro, y las teorías implícitas de la personalidad que allí se revelan. Nuestra psicología científica de la personalidad es una parte, más o menos diferenciada, de las ideologías a la vez normativas y cognitivas que regulan estos enfoques».[13]

A su vez, P. Pichot estima que los modelos de la personalidad

9 *Les modèles de la personnalité en psychologie*, París: P.U.F., 1965, pág. 11.
10 *Ibid.*, págs. 134-35.
11 *Ibid.*, pág. 133.
12 *Ibid.*, pág. 137.
13 *Ibid.*, pág. 161.

«podrían ser considerados como un reflejo de los modelos sociales. Es probable que no sea una simple broma la observación según la cual el modelo factorial jerárquico de Spearman no podía nacer sino en Gran Bretaña, donde, siguiendo la fórmula tradicional, tal como el factor *g*, *the Queen is the fountain of honours*, mientras que el modelo "democrático" de Thurstone reflejaba la concepción norteamericana de la sociedad».[14]

De todo este debate, quien al parecer extrae la conclusión más clara es J. Nuttin, cuando expresa:

«No se favorece a la ciencia creyendo que se "ha llegado" cuando todavía no se ha podido abordar de manera científica los verdaderos problemas en toda su complejidad. Se tiene a veces la impresión de que la psicología de la personalidad se encuentra actualmente en esta etapa preliminar de preparación del terreno».[15]

Así, pues, según el criterio de los propios psicólogos, la psicología de la personalidad sigue enfrentando hoy problemas irresueltos en cuanto a la primordial cuestión de establecer su objeto y delimitar su campo. *¿Acerca de qué, exactamente, se quiere elaborar una teoría, cuando se emprende la tarea de construir la teoría de la personalidad?* Es evidente que, mientras un interrogante tan decisivo no haya recibido respuesta, la psicología de la personalidad permanecerá en el nivel de «preparación del terreno», mientras queda postergado, como lo expresara Leontiev, el *sistema* mismo de la ciencia psicológica en general.
Pero hay algo más grave: vistos de la manera más general, los problemas de definición en materia de psicología de la personalidad parecen ser cuestiones, no solo irresueltas, sino insolubles. Planteemos primero el más elemental, referente a la especificidad del estudio *psicológico* de la personalidad con relación a su enfoque *biológico*, en el sentido más amplio del adjetivo. En otras palabras, planteemos la cuestión general de la definición del *psiquismo* como objeto científico especial y supuesto material de la personalidad, en cuanto a su delimitación respecto del objeto de las investigaciones neuro y fisiopsicológicas. Podemos, en lo que a esto se refiere, tratar de delinear la frontera de tres maneras, en las cuales se agotan todas las posibilidades teóricas, y que, no obstante, parecen conducir —las tres— a callejones sin salida.

a. Se define el psiquismo como una actividad —o cualquier otro término análogo— *esencialmente distinta* de la actividad nerviosa que le corresponde. En este caso, resulta imposible evitar el dualismo espiritualista del «alma» y el «cuerpo»: el idealismo, en el sentido marxista de la palabra. Una definición semejante, sean cuales fueren sus variantes «modernas», no es más que un avatar de la vieja concepción metafísica de la psicología como «ciencia del alma», concepción categó-

14 *Ibid.*, pág. 171.
15 *Ibid.*, pág. 145. Este juicio también suministra a J. Nuttin la conclusión de su libro *La structure de la personnalité*, París: P.U.F., 1965, pág. 255.

ricamente insostenible en el actual estado de los conocimientos, con mayor evidencia para un marxista.

b. Por el contrario, se define el psiquismo como una actividad que, de hecho, no es *otra cosa* que la actividad nerviosa. En esta eventualidad, no es posible evitar que la psicología se volatilice en provecho de las ciencias biológicas. En el mejor de los casos, se tratará de una volatización momentánea, la cual permitirá provisionalmente que una psicología carente de ubicación determinable vagabundee por los campos sin cultivar de la futura ciencia materialista. Se dirá, por ejemplo, que la fisiología no se halla por el momento en condiciones de abordar, en el terreno que le es propio, ciertos aspectos muy complejos del psiquismo, con lo que se concederá otro plazo de vida a la improvisación psicológica. Pero inexorablemente llegará la hora en que el estudio del psiquismo humano sea totalmente abarcado por la *verdadera psicología materialista*, es decir, la neurofisiología de la actividad «psíquica». Algunos intérpretes del pavlovismo sostuvieron en el pasado este punto de vista liquidador respecto de toda psicología entendida como ciencia radicalmente autónoma con respecto a la fisiología nerviosa. Los extravíos a que ha conducido tal fisiologismo, su esterilidad desde el punto de vista psicológico, el perjuicio que causó en definitiva al propio materialismo —pronto veremos porqué—, constituyen inconvenientes tan grandes que puede dudarse de que en la actualidad halle adeptos entre las personas informadas y pensantes.

c. Queda, pues, una sola alternativa: sostener —sin dejar de afirmar la *unidad* entre lo psicológico y lo fisiológico, lo subjetivo y lo objetivo— que el hecho de estudiar este objeto *único* que es el psiquismo *desde dos perspectivas diferentes* no impide que psicología y neurofisiología sean *ciencias definitivamente distintas*. Parece haberse dado así un gran paso hacia la solución. Lamentablemente, el dilema anterior vuelve a presentarse, en términos que no por haber sido desplazados resultan modificados en forma radical: ¿Esta diferencia de perspectiva es *diferencia subjetiva* de los enfoques adoptados sobre un objeto puramente único, o se basa, por el contrario, en una *distinción real* en el interior de ese objeto? En el primer caso, cualquiera que sea la forma en que lo abordemos, será imposible justificar la existencia definitiva de la psicología como ciencia distinta de la neurofisiología. La sola ciencia concebible de un objeto *único*, y exclusivamente único, es una ciencia también única. A un estudio psicológico limitado, por definición, a un enfoque fragmentario acerca del psiquismo, y que subjetivamente abstrae de su aspecto neurofisiológico —vale decir, en la hipótesis contemplada, sencillamente de la *realidad efectiva* en que consiste la actividad psíquica—, se preferirá necesariamente —y se procurará constituir— un estudio unitario completo que no omita ninguno de sus aspectos, o sea, en otras palabras, una «neurofisiopsicología» capaz de elevarse al rango de ciencia materialista única del psiquismo humano.

Esto es lo que surge de la obra del psicólogo que sin duda más lejos ha llevado la reflexión sobre el problema que nos ocupa. En el tomo III de *La epistemología genética*, afirma Piaget que las relaciones entre psicología y fisiología son las que median entre «dos lenguajes tradu-

cibles el uno al otro»: para la primera, el «lenguaje idealista e implicatorio», para la segunda, el «lenguaje realista o causal». Ahora bien, aun cuando se acepten los supuestos en que se basa esa opinión, esta dualidad «paralela» e «isomorfa» de los lenguajes psicológico y fisiológico sigue suponiendo *la unidad de un mismo texto.* Pero entonces la dualidad de las lecturas de ese texto único es, en último análisis, contingente, y por lo tanto será solo provisional. Piaget lo admite, al decir que no se puede excluir la posibilidad de que «la neurología y la psicología lleguen alguna vez a asimilarse recíprocamente o a constituir una ciencia común, tal como la "físico-química"...».[16] Digamos que esto parece incluso inevitable. En tales condiciones, la psicología, etapa provisional en la constitución de una ciencia general única del psiquismo humano, no puede ser considerada en sí misma una ciencia independiente. Esto nos condena en suma a caer de nuevo, mediante grandes rodeos y retrocesos, en el atolladero *b*, y la definición de la psicología aparece como una tarea imposible.

Sin duda, en la vida concreta de la ciencia y de modo en parte empírico, se ha elaborado y cristalizado una división del trabajo que parece cortar en la práctica ese nudo gordiano teórico; en la actividad cotidiana de las disciplinas así constituidas, esos problemas de límites no resueltos —o sea, más profundamente: de captación rigurosa de la esencia de los objetos estudiados— no se manifiestan siempre en forma visible. Pero cuando se plantean las cuestiones realmente serias —por ejemplo, cuando hay que explicar el enigmático concepto de personalidad— vuelven a primer plano la falta de solución de las cuestiones teóricas primordiales, el carácter técnico, pragmático, o sea, en el fondo, ideológico de la delimitación del campo, y se comprueba que pese a una gran actividad de investigación, la etapa de «preparación del terreno» no ha sido en realidad superada. Fue así como, en ocasión del Simposio de Lieja sobre los modelos de la personalidad en psicología, el neurofisiólogo J. R. Paillard lamentó «que en este simposio no haya sido expuesto el punto de vista biológico» y expresó el deseo de que se iniciara un diálogo y la búsqueda de un lenguaje común entre psicólogos —o psicoanalistas— y neurofisiólogos.[17] ¿Qué se le respondió? Nada. A lo sumo, D. Lagache le recordó que, «en la hora actual, importa tener presente la especificidad de los campos y métodos respectivos» —especificidad cuya teoría sigue siendo, de derecho, absolutamente problemática— y remitió la perspectiva de un acercamiento «sobre modelos generales» al momento en que la fisiología haya «fijado su atención en los estímulos internos».[18] En síntesis: frente a esta cuestión por cierto fundamental, el especialista se atrinchera tras una simple situación de hecho, cuya fundamentación de derecho no se llega a establecer con claridad, y que, precisamente, indica que la psicología en general, y la de la personalidad en particular, todavía no ha podido arribar a una definición completamente madura de sí misma en cuanto al terreno que le es propio.

Esta invencible dificultad podría ser evitada —última posibilidad teó-

16 J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, ⁂ París: P.U.F., 1950, vol. III, pág. 177 y sigs.
17 *Les modèles ...*, *op. cit.*, pág. 168.
18 *Ibid.*, pág. 172.

rica, como se verá— justificando la dualidad de los puntos de vista psicológico y fisiológico mediante una *dualidad objetiva en el seno del propio psiquismo.* Pero como, al mismo tiempo, en la preocupación por descartar de manera absoluta el idealismo de la hipótesis *a*, se sostiene la *unidad esencial* del psiquismo, ello equivale a decir que se concibe a este como unidad y dualidad a la vez y en su esencia. En su forma lógica, esta concepción no es inadmisible ni mucho menos. Significa simplemente que las relaciones entre el objeto de una psicología independiente y la actividad nerviosa se caracterizan por una distinción real en el seno de una unidad, tal como ocurre en toda contradicción dialéctica. Por desdicha, no basta con que un enunciado sea formalmente aceptable para que tenga un sentido científico concreto. Ahora bien; por lo que se sabe, el intento de dar a esta formulación abstracta un significado científico claro y convincente no llevó a ningún resultado decisivo: *todavía no se ha logrado captar la índole exacta de esta propiedad del psiquismo que lo distinguiría cualitativamente de la actividad nerviosa, aunque no sea otra cosa que ella.* En otras palabras, no se comprende todavía cómo el estudio del psiquismo podría quedar, en un sentido, enteramente agotado —al menos de derecho— por la fisiología, y cómo podría subsistir, al mismo tiempo, un campo objetivamente específico de estudio para una psicología autónoma. Es, en suma, un nuevo callejón sin salida. No hace falta explicar que cuanto precede podría decirse, y es también válido, respecto de los métodos: desde el enfoque neurológico hasta el clínico, pasando por las diversas modalidades de la experimentación sobre el comportamiento, hallamos iguales ambigüedades y contradicciones.

La situación no parece más favorable cuando los problemas de definición de la personalidad son examinados desde la perspectiva de las relaciones entre psicología y ciencias sociales, y ello por razones análogas: también aquí la distinción real en el seno de la unidad dialéctica se presenta bastante confusa. En efecto, se puede comenzar por *separar* a la personalidad de las condiciones sociales dentro de las cuales se forma, pero privándose con ello de todo medio de rendir cuenta de su *socialidad* esencial, encerrándose en una concepción irremediablemente abstracta, ahistórica, de la individualidad, ya sea bajo la forma de un espiritualismo de la persona o de un biologismo del temperamento: en uno u otro caso, no se llega a captar la historicidad esencial de la personalidad. Se puede, entonces, a la inversa, *reabsorber* la personalidad en los datos biológicos —pero esto no permite explicar la *singularidad* concreta de cada individuo, salvo atribuyéndola al azar, vale decir, confesándose incapaz de comprender su carácter esencial— o en los «datos sociales», con lo cual se cae en el error opuesto y se incurre en un sociologismo que de ningún modo puede dar acceso a una teoría *psicológica* de la personalidad. Resumiendo: así como, aunque en el psiquismo no hay nada que no sea actividad nerviosa, aquel tiene que distinguirse de alguna manera de esta si, por lo menos, debe atribuirse a la psicología un objeto específico, tampoco hay en la personalidad nada que no sea social, y sin embargo es preciso que su singularidad sea entendida como esencial, si la psicología de la personalidad no es una ciencia falsa. En otras palabras: siendo la noción de *individualidad social* una contradicción en los términos, no queda otra salida que re-

conocer el carácter dialéctico de la personalidad, unidad que incluye la distinción real. Por desgracia, *todavía no se ha logrado captar la índole exacta de esta propiedad de la personalidad psicológica que la distingue cualitativamente de todos los datos sociales, aun cuando ella sea enteramente social.* Dicho de otra manera, no se ve cómo el estudio de la personalidad podría quedar, en un sentido, agotado —al menos de derecho— por las ciencias sociales, y cómo podría subsistir al mismo tiempo un campo específico para una psicología de la personalidad. Otro callejón sin salida.

Supongamos incluso que, pese a estas dificultades en apariencia insalvables, se admita la existencia de un campo específicamente psicológico, aunque sea evidente que en tales condiciones resulta imposible definir su objeto de manera rigurosa; tampoco así quedan agotadas todas las dificultades de definición. En particular, ¿qué lugar exacto ocuparía entonces la teoría de la personalidad, dentro de este ámbito psicológico, con relación a la ciencia del comportamiento o de la conducta? En primera instancia, se puede concebir a la teoría de la personalidad como dependiente de la ciencia del comportamiento, considerándose a la personalidad como un conjunto organizado de comportamientos diversos. Este es en general, por ejemplo, el punto de vista de los sistemas caracterológicos y tipológicos corrientes, en que la variedad de las personalidades se describe en los términos de combinaciones factoriales. Pero con este razonamiento se renuncia de antemano a la posibilidad de comprender la personalidad como estructura y proceso específicos; en suma, se renuncia sencillamente a comprender la personalidad. Se puede, en cambio, plantear desde el comienzo la imposibilidad de analizar la personalidad en términos de funciones de comportamiento. Se la trata entonces como un conjunto de sistemas diferenciados que

«no corresponden a las facultades tradicionales; no es que uno sea un sistema mnemónico, otro un sistema perceptivo, un tercero la voluntad; cada sistema corresponde a todos los aspectos psíquicos del individuo —motivación, afectividad, representación, pensamiento, voluntad— aplicados a un mismo objeto o actividad del mundo exterior en sus relaciones con el individuo».[19]

Pero, en esta segunda hipótesis, la delimitación teórica de la personalidad se lleva a cabo según conceptos —sistemas, instancias, roles, etc.— que no derivan de la ciencia del comportamiento y que ni siquiera encuentran allí lugar, al punto de que no se distingue qué conexión subsiste entre la psicología, como ciencia del comportamiento o de la conducta, y la ciencia de la personalidad. Yendo más lejos: si las funciones que estudia la ciencia del comportamiento no constituyen los sistemas elementales cuyo conjunto sería la personalidad, ¿cuál es su situación exacta con respecto a la realidad? ¿No hay aquí, de hecho, un residuo de la vieja psicología de las facultades que la ciencia de la personalidad tendría que destruir? Tenemos así, o bien una ciencia del comportamiento que no logra comprender la persona-

19 *Ibid.*, pág. 33.

lidad, o bien una ciencia de la personalidad que impugna la delimitación en comportamientos. En este caso, también las relaciones entre psicología y ciencias biológicas y sociales, que ya no son externas sino internas a la psicología misma, se presentan como sumamente contradictorias y confusas.
En síntesis, *el problema radical es el de la delimitación fundamental de las ciencias del hombre en la región del psiquismo de los individuos.* Y no resulta difícil percibir que es antes que nada este problema irresuelto de delimitación, o sea de definición, lo que aún separa de su madurez a la psicología de la personalidad.

Problemas de los conceptos básicos

Insegura en cuanto a sus definiciones y métodos, la psicología tampoco posee *verdaderos conceptos básicos*, aunque sí los posee falsos, y en abundancia. Por otra parte, ¿cómo podría una ciencia formular correctamente sus conceptos *básicos* sin un conocimiento preciso de la índole esencial de su objeto? En efecto, examinemos, para comenzar, la serie de conceptos que aparecen con mayor frecuencia cuando se trata de abordar los fundamentos mismos de la actividad personal: los que se relacionan con el «motor» —o supuesto motor—de esta actividad, tales como necesidad, instinto, tendencia, deseo, etc. Todos ellos están sujetos, por de pronto, a la ambigüedad general antes señalada: todos poseen un significado biológico y psicológico, pero no parece haberse elucidado en qué consiste exactamente cada uno de ellos y cuáles son sus relaciones. Pero esto no es todo; aun dejando de lado esta ambigüedad, seguirían siendo inadecuados como conceptos *básicos*. Esto se advierte incluso con respecto al que, no obstante, es sin duda el más claramente fundamentado de todos, el de necesidad. Este es un concepto por cierto muy importante; corresponde a una realidad innegablemente objetiva, mientras que el valor de conceptos como «instinto» y «tendencia», mistificadores con harta frecuencia, o como «deseo», inseparable de una compleja problemática psicoanalítica, resultan problemáticos, al menos inicialmente. El concepto de necesidad es inmediatamente articulable con el materialismo histórico; y a esto se debe, sin duda, que en general el idealismo psicológico corriente lo subestime y hasta lo rechace. Sin embargo no es posible considerarlo, en términos estrictos, como un concepto psicológico primordial. Si se lo considera así, esto parece deberse en especial a que las etapas iniciales del desarrollo del individuo son dominadas y ritmadas por los ciclos de satisfacción y reproducción de las necesidades. Ahora bien, nada más común en la psicología actual que considerar a lo que se encuentra —o parece encontrarse— *en la base durante las fases iniciales* de la ontogénesis psíquica como *base general de todo el psiquismo desarrollado*, o sea, en suma, que admitir la *identidad de los conceptos de base y de origen.* Meditar sobre la obra de Marx conduce a una mayor prudencia en una cuestión teórica de tan alta importancia. Marx ha señalado en muchas ocasiones, refiriéndose al desarrollo histórico, que por regla general no es precisamente lo determinante en una etapa previa del desarrollo so-

cial aquello que determina en forma esencial la fase ulterior, sino que, por el contrario, es propio de la transición hacia una fase ulterior implicar profundas transformaciones estructurales, en cuyo transcurso lo que antes era determinante desciende a un rango subordinado, mientras que nuevos elementos pasan a cumplir el papel determinante. Es decir que en general no son las formas históricas que dieron nacimiento a una sociedad las que aportan los conceptos básicos para su comprensión, sino que, por el contrario, «la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono».[20] Hay gran penetración en estas nociones sobre la dialéctica del desarrollo, cuyo valor excede ampliamente de las fronteras de las ciencias sociales; a la psicología, todavía con frecuencia tributaria de concepciones genéticas demasiado simples, le convendría asimilarlas. Suponiendo, por lo tanto, que el concepto de necesidad pueda ser considerado básico para la psicología de las edades primitivas —lo cual es discutible—, esto no significa automáticamente que valga como concepto básico general con relación al conjunto desarrollado de la personalidad.

Además, si es cierto que es propio del hombre —a diferencia del mundo animal en su conjunto— nacer hombre en el sentido biológico de la palabra, pero no serlo en el sentido psicosocial sino solo en la medida en que se haya *hominizado* mediante la asimilación del patrimonio humano objetivamente acumulado en el mundo social, resulta que de la naturaleza a la cultura hay, sí, continuidad, pero más aún inversión de las relaciones, y que la teoría no puede hacer derivar lo cultural de lo natural, y en consecuencia tampoco lo psicológico de lo biológico, si no es mediante una extraordinaria ilusión óptica.[21] Esto concierne en primerísimo lugar a las necesidades humanas, ya que ellas, bajo su forma evolucionada, no son en manera alguna la expresión de una naturaleza humana antehistórica, infrasocial y absolutamente primitiva con relación a la actividad psíquica —de la que son consideradas base—, sino que ellas mismas han sido producidas, en lo esencial, por la historia humana, por los hombres en el curso de su historia, o sea, ante todo, en el curso de su trabajo. Ahora bien, si la necesidad es a su vez un producto histórico, social, quiere decir que, lejos de ser la base de la actividad psíquica, *es esta actividad la que cumple el papel de base respecto de ella.* «Ya se consideren la producción y el consumo como actividades de un sujeto o de muchos individuos —dice Marx en uno de los numerosos textos en que reflexiona a la vez sobre los problemas teóricos de la sociedad y los de la individualidad humana—, ambas se presentan en todo caso como los momentos de un proceso en el cual la producción es el verdadero punto de partida, y también, por lo tanto, el factor que predomina. El consumo, como necesidad, es en sí un factor interno de la actividad *productiva*; pero esta última es el punto de partida de la realización y, también, en consecuencia, su factor predominante, el acto en el cual vuelve a desplegarse todo el proceso. El individuo produce un objeto y se lo reintegra al consumirlo, pero lo hace

20 K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, ⁂ París: Ed. sociales, 1957, pág. 170.

21 Sobre la hominización, véase en particular H. Pièron, *De l'actinie à l'homme*, París: P.U.F., 1959, vol. II; A. Leontiev, «L'homme et la culture», *Recherches internationales*, nº 46, 1965.

en calidad de individuo productivo y que se reproduce a sí mismo. El consumo aparece así como momento de la producción».[22] De esta manera, tomar como base a la necesidad en psicología (o en historia, como lo hace, por ejemplo, Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*,* donde sostiene que la necesidad precede al trabajo)[23] es una incomprensión radical de lo que Marx denomina en *La ideología alemana* «condición fundamental»[24] de toda historia: el trabajo, la producción de los medios de subsistencia; es una incomprensión, por lo tanto, del hombre. Es dejarse engañar por las apariencias de un «materialismo de la necesidad», en realidad muy insidiosamente idealista por el atajo del biologismo, como se verá más adelante. Se trata, en suma, de un error análogo al que, en economía política, consiste en considerar básica la esfera del consumo y derivada la de la producción. En una palabra, es un yerro de tipo premarxista. Tal error provoca, en cadena, muchos otros. Por ejemplo, de la ilusión «evidente» según la cual el esquema elemental de toda actividad sería necesidad-actividad-necesidad, N-A-N, y no actividad-necesidad-actividad, A-N-A, deriva igualmente la ilusión de que la actividad no tendría otro propósito que «satisfacer las necesidades»; es decir que el circuito de la actividad —empleando una metáfora económica— no tendría otra función que la *reproducción simple*, cuando la menor reflexión *histórica* sobre las necesidades humanas muestra, al contrario, su desarrollo y diferenciación y, por lo tanto, exige —ya desde este solo punto de vista— una concepción de la reproducción *ampliada* de la actividad. Es lo que algunos psicólogos comienzan hoy a reconocer,[25] ya que su ciencia los obliga a adoptar a este respecto las tesis formuladas por Marx hace más de cien años. Basta este reconocimiento para destruir cualquier teoría psicológica que vea en la necesidad un concepto *primordial*, y para exigir la búsqueda de conceptos básicos que estén situados en el terreno de la actividad productiva misma.

Estas observaciones son válidas, no solo respecto del concepto de necesidad, sino de todos los del mismo tipo, incluido, a mi juicio, el de deseo. Es verdad que, en una acepción freudiana depurada según el enfoque de J. Lacan, el deseo deja de ser un concepto biológico, y se puede incluso afirmar, como lo hace L. Althusser, que

> «no se arriba a la realidad específica del deseo partiendo de la necesidad orgánica, como tampoco se arriba a la realidad específica de la existencia histórica partiendo de la existencia biológica del hombre».[26]

La distinción es importante. Pero no impide que también el concepto de deseo, al igual que el de necesidad u otros análogos, y en la medida en que suponga una representación de la actividad dominada por el principio de reducción de las tensiones, siga unido a un *esquema ho-*

22 K. Marx, *Contribution*, pág. 159.
23 Cf. pág. 165 y sigs.
24 *L'idéologie allemande*,** París: Ed. sociales, 1968, pág 57.
25 Cf. *Les modèles de la personnalité, op. cit.*, págs. 26 y 169, en particular las observaciones de la señora de Montmollin y las referencias a las ideas de Atkinson.
26 L. Althusser, «Freud et Lacan», *La Nouvelle Critique*, nos. 161-62, diciembre de 1964, pág. 103, nota.

meostático del individuo, vale decir incapaz de explicar el hecho psicológico fundamental de la reproducción ampliada de la actividad. Ningún concepto que se base sobre la idea de un «motor» exterior y previo en su principio a la actividad misma puede cumplir la función de concepto primordial ni designar válidamente la base de una teoría científica de la personalidad humana. No advertirlo significa permanecer —por más esfuerzos que se hagan para librarse de ella— en una concepción en la cual las pulsiones son interpretadas como *instintos* en el sentido animal del término. Por otro lado, la exigencia de ubicar en la base de la teoría de la personalidad conceptos situados en la esfera de la actividad misma no parece haber dado lugar hasta este momento a investigaciones suficientemente fecundas.

¿Es posible, entonces, que conceptos diferentes de los antedichos, como comportamiento, conducta, pauta, estructura, actitud, rol, etc., que aparentan situarse en el campo de la *actividad* psíquica, satisfagan las exigencias de un verdadero fundamento? En mi opinión, no más que aquellos. En efecto, para que en una ciencia los conceptos puedan desempeñar el papel fundamental de conceptos básicos no basta que describan y delimiten con más o menos acierto los fenómenos observados con mayor frecuencia; mucho más necesario es que expresen, en sí mismos o en sus mutuas relaciones, *las contradicciones determinantes que caracterizan la esencia de su objeto.* Este punto es decisivo, y, además, familiar para un marxista. Al exponer brevemente el punto de partida del procedimiento dialéctico de Marx en la *Contribución a la crítica de la economía política*, dijo Engels:

«Con este método, partimos de la primera relación y de la más simple que exista para nosotros histórica y prácticamente, es decir, en este caso, de la primera relación económica que se presente ante nosotros. Pasamos, pues, a analizarla. Por tratarse de una relación, resulta ya que posee dos aspectos *relacionados entre sí.* Cada uno de estos conceptos es considerado en sí; con ello se obtiene su modo de comportarse uno respecto del otro, su acción recíproca. Y de aquí nacen contradicciones que es necesario resolver . . .».[27]

Es así como, desde el comienzo de la exposición de la economía política marxista, se presentan las contradicciones *básicas* entre utilidad y valor dentro de la mercancía, entre los aspectos concreto y abstracto del trabajo social, etc. El descubrimiento de la conceptualización correspondiente a las contradicciones fundamentales del objeto es un criterio esencial de la madurez de una ciencia. En lo que a esto se refiere, es de señalar que en la base de la fisiología pavloviana —aunque no haya sido elaborada a partir de un conocimiento previo de la dialéctica marxista— se encuentran las contradicciones entre excitación e inhibición, irradiación y concentración, análisis y síntesis. No se puede tampoco dejar de reflexionar sobre el hecho de que gran parte de la repercusión teórica que logra el psicoanálisis se debe justamente a que, pese a lo discutible de muchos de los conceptos que pone en juego,

27 K. Marx y F. Engels, *Etudes philosophiques*, París: Ed. sociales, 1968, pág. 111.

procura reflejar la estructura contradictoria del inconsciente y el psiquismo. Por ejemplo, cuando opone las pulsiones de vida a las de muerte, la realización de las posibilidades a la reducción de las tensiones, la libido objetal a la narcisista, la transferencia a la contratrasferencia, etc.[28] Opino, además, que en general los marxistas han subestimado este aporte por lo menos tendencialmente dialéctico del psicoanálisis, aunque solo fuera, en principio, por su valor como síntoma. Ahora bien, salvo error, los conceptos de actividad utilizados por las diversas teorías psicológicas —tales como comportamiento, estructura, rol, etc.— en ninguna parte desembocan en verdaderas contradicciones fundamentales y siguen siendo conceptos predialécticos, incapaces de expresar la lógica interna del desarrollo psíquico. Esto, al parecer, con una sola excepción: en la conceptualización psicológica contemporánea la única contradicción que presenta a primera vista la amplitud de una contradicción fundamental es la existente entre individuo y sociedad, la cual aparece, bajo distintas formas, tanto en la base de toda la psicología del comportamiento como en la del psicoanálisis, y que es la misma que influye en las relaciones entre psicología y ciencias biológicas, por un lado, y ciencias sociales, por otro. Sin embargo, esta «contradicción fundamental» tiene que ser falsa, aunque se intente pensarla dialécticamente y sobre todo en tal caso. En efecto:

a. O bien la terminología individuo-sociedad quiere significar y, en todo caso, enmascara una oposición entre herencia y medio, carácter innato y adquirido, naturaleza y cultura, o, si se prefiere la nomenclatura inglesa, ***nature*** y ***nurture***; en suma, entre datos biológicos y condiciones sociales. Pero, si los datos biológicos en que se piensa son realmente biológicos de manera autónoma —por ejemplo, el tipo nervioso en el sentido pavloviano y tal como se manifiesta muy precozmente—, entonces carecen de toda ***unidad*** con las condiciones sociales, y por lo tanto no son *contrarios*, según el significado dialéctico fundamental. No son resultado de la diferenciación de una unidad en elementos opuestos, cuya lucha interna impulsa su desarrollo necesario, sino la reunión fortuita de elementos independientes en sí; son, en otras palabras, lo que suele denominarse —con una expresión perfectamente discutible desde el punto de vista dialéctico— «contrarios externos» (como pueden serlo la geografía física y las estructuras políticas en el desarrollo de una nación), cuyas relaciones recíprocas no podrían ser determinadas por una *ley dialéctica interna de crecimiento.* Resumiendo: aunque expresen un aspecto real y no desdeñable del desarrollo de la personalidad, al cual volveré a referirme más adelante, no desembocan, en su oposición exterior, en una real conceptualización básica que exprese las contradicciones internas de su objeto, y, en consecuencia, no pueden ser de ningún modo la base de una ciencia, es decir, sostenerla íntegramente.

b. O bien los datos a los cuales remite la noción de individuo son a su vez, en realidad, datos sociales disfrazados —como, por ejemplo,

28 Cf. principalmente D. Lagache. «Psychanalyse et structure de la personnalité», *La Psychanalyse*, nº 6, París: P.U.F., 1961, pág. 21; J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, ⁂ París: P.U.F., 1967, «Couple d'opposés», pág. 106.

lo esencial a que se apunta al hablar de necesidades o de «instintos» en el hombre—, en cuyo caso la «contradicción entre lo biológico y lo social» no es más que una forma ilusoria, mistificadora de una contradicción entre diferentes datos sociales, lo que equivale a decir que, en tal sentido, *la oposición clásica en psicología, entre individuo y medio, lejos de expresar una contradicción principal, es a su vez una forma derivada de la oposición de la sociedad consigo misma.* En psicología, por consiguiente, no se puede aspirar a una genuina conceptualización básica limitándose a oponer superficialmente individuo a sociedad —ni, con mayor razón, emprendiendo la absurda tarea de evaluar matemáticamente la «parte relativa de influencia» de esos dos «factores de desarrollo de la personalidad» que serían la «herencia» y el «medio», tarea en la cual el formalismo matemático parece la hoja de parra que cubre la miseria de los conceptos básicos—, sino analizando los efectos psicológicos internos de las contradicciones sociales. En otras palabras: mientras no se haya esclarecido el fundamento teórico del *concepto de individuo humano*, la teoría de la personalidad seguirá atrapada en la arena movediza de la ilusión ideológica.

Por el momento, no vemos perfilarse una teoría de la personalidad cimentada en una elucidación verdaderamente científica de este concepto. Más aún, muchos psicólogos que se ocupan de las mencionadas cuestiones no parecen advertir siquiera tal situación, o toman partido a su respecto con desconcertante facilidad. Cuando por ejemplo leemos en *Las variedades del temperamento*, de Sheldon, la increíble nota sobre el falso problema «herencia-medio», donde el autor no ve, en resumidas cuentas, otro recurso para superar la oposición que «mostrar tolerancia en la definición de la personalidad» [29] —o sea, en suma, que propone adoptar, como solución de compromiso, la indecisión frente a ese falso problema—, nos sentimos tentados a pensar que si la psicología de la personalidad insistiera en seguir este camino, correría el gran riesgo de envejecer sin hacerse jamás adulta.

Una ciencia en discusión

En cuanto a las *leyes generales de desarrollo* de la personalidad, apenas si hace falta destacar que en este campo no hay, por el momento, nada establecido. No solo nadie se arriesga a enunciar científicamente tales leyes; las cosas han llegado a un punto en que el mero hecho de proponer semejante tarea puede parecer una incongruencia total. Pensándolo bien, tal situación no deja de ser extraña. Por lo común, toda ciencia adolescente presenta una profusión de generalizaciones sugestivas y endebles, de teorías ambiciosas y muertas al nacer: defectos de juventud, sin duda, pero al mismo tiempo signos evidentes de vida; esbozos falsos, pero sumamente útiles, de lo que será mañana una ciencia adulta. La psicología de la personalidad no solo desconoce, pese a estar en la edad adecuada, este período heroico, este florecer de hipótesis anunciador de importantes descubrimientos, sino que a menudo, respecto de es-

29 W. H. Sheldon, *Les varietés du tempérament*, París: P.U.F., 1951, pág. 404.

tas elevadas ambiciones teóricas, parece haberse dejado arrastrar a un moroso escepticismo, dispuesta a contentarse indefinidamente con la yuxtaposición de modelos fragmentarios y contradictorios. Desde este punto de vista —que sin duda no debe ser sobrestimado, pero que en la actualidad suele sobre todo desconocerse—, cierto empeño en labores de pequeñez deliberada, una especie de invencible polarización hacia la fragmentación de la ciencia, un estancamiento en clásicos sin duda importantes, pero a los cuales también habría que saber superar, dan fugazmente la impresión de una disciplina en estado de neurosis epistemológica.

Se convendrá, no obstante, y en todo caso si es que se piensa en forma dialéctica, que la meta suprema de una ciencia y la señal decisiva de su llegada a la madurez es la formulación de las leyes generales de desarrollo de su objeto. Y mientras la psicología de la personalidad no posea el equivalente de lo que son para la economía política la ley de la correspondencia necesaria entre fuerzas productivas y relaciones de producción, la ley general de la acumulación capitalista o la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, estará indudablemente en el camino de la ciencia —como lo está desde hace ya largo tiempo— pero no será una ciencia adulta.

Y no deberá asombrarse, por lo tanto, si con creciente asiduidad es cuestionado incluso su derecho a existir, y no por esos filósofos a la antigua usanza que defienden los últimos avatares de la metafísica contra la idea misma de una *ciencia* psicológica, y a quienes Piaget critica con razón,[30] sino por otros que, en nombre de la ciencia más materialista posible, consideran «irremisiblemente sellado» [31] el destino de lo que hoy se presenta como psicología. Los psicólogos pueden, es cierto, ignorar estas impugnaciones en virtud de la existencia contante y sonante de su disciplina. Sin embargo, quien se contenta demasiado con probar que camina, caminando, suele terminar dándose cuenta de que solo mueve los pies en el mismo sitio. Es posible también que, invocando ilustres precedentes, se les ocurra recusar como hiperbólica la exigencia de una conceptualización básica rigurosa. Fue el mismo Freud quien escribió, y no en un texto de juventud sino en la autobiografía que redactó en 1925, a los sesenta y seis años, cuando ya había cumplido la mayor parte de su obra:

«He oído a menudo expresar con desdén la opinión de que no se podía tener respeto alguno hacia una ciencia cuyos conceptos dominantes eran tan imprecisos como los de libido e instinto en el psicoanálisis. Pero ese reproche se basa en un total desconocimiento de la situación. En las ciencias del espíritu solo es posible obtener conceptos fundamentales claros y definiciones de contornos precisos en la medida en que aquellas quieran introducir un orden de hechos dentro del marco de un sistema intelectual totalmente artificial. En las ciencias naturales, de las cuales forma parte la psicología, semejante claridad en los conceptos dominantes es innecesaria y hasta imposible».[32]

30 Cf. *Sagesse et illusions de la philosophie, op. cit.*
31 La fórmula es de J. Lacan, *Ecrits*, ⁂ París: Ed. du Seuil, 1966, pág. 792. Véase también pág. 859 y sigs.
32 S. Freud, *Ma vie et la psychanalyse*,⁂ París: Gallimard, 1949, págs. 90-91.

Sin embargo, y pese al prestigio del autor del texto transcripto, se puede pensar que solo una vez completada su ruptura con esta transmutación en principio epistemológico de una simple impotencia histórica, llegará la psicología a ser del todo adulta. Y esto no se logrará dejando de lado los problemas epistemológicos fundamentales, olvidándolos, sino superándolos, resolviéndolos. Esto quiere decir, en definitiva, que la psicología jamás alcanzará una cabal madurez científica *sin hacer también filosofía.*

3. El aporte del marxismo

Con esto llegamos al centro mismo del problema. Se preguntará, en efecto: ¿Por qué no remitirse, en cuanto a ese necesario desarrollo de la psicología de la personalidad, a la propia psicología, vale decir a los psicólogos? Interrogante decisivo, que pone en tela de juicio la existencia de este ensayo. Verdaderamente y ante todo, ¿no es acaso irrazonable inmiscuirse en tarea semejante cuando se es filósofo, vale decir, cuando no se es un especialista? Porque si bien es cierto que la psicología no es todavía en todos sus aspectos una ciencia adulta —en el sentido exigente que confiere a esta noción la epistemología marxista—, no hay que perder de vista, sin embargo, los gigantescos avances que ha efectuado en menos de un siglo en el camino de la ciencia, y que se están acelerando de manera notable. Quizá la psicología sea aún adolescente, pero es un adolescente del siglo XX, gigantesco en comparación con lo que podía ser, en el pasado, una ciencia en formación. Bastará una percepción muy parcial de la inmensidad del terreno que abarcan las múltiples ramas de la psicología, del perfeccionado tecnicismo alcanzado por la mayoría de ellas, de la riqueza y diversidad de la bibliografía que acumularon, para comprender hasta qué punto tiene el mero aficionado, en este caso, todas las probabilidades de ser irrisoriamente impotente. Más aún: ¿no hay acaso algo incoherente, ridículo, en el intento de contribuir a la culminación científica del paso de la psicología a la edad adulta por parte de quien no es un consumado psicólogo? Y la idea de que un simple filósofo pueda aportar a la psicología, no ya algunos materiales, sino nada menos que esclarecimientos sobre su definición rigurosa y su fundamentación teórica, ¿no delata con ingenuidad una representación típicamente precientífica de la ciencia, así como la persistencia del viejo prejuicio metafísico? Al parecer, la psicología científica contemporánea tiene pleno derecho a cuestionar, con cierto rigor, los títulos de una concepción tan presuntuosa de la filosofía. Es imposible, entonces, no estar de acuerdo, por ejemplo, con Piaget, cuando declara:

«Como psicólogo, me niego de manera terminante —y a este respecto creo coincidir con todos los hombres de ciencia de todas las disciplinas— a que los representantes de una instancia diferente vengan a explicarme cuál es mi campo, y a que, en nombre de una filosofía superior a la ciencia, se pretenda limitarlo diciéndome: esto es matemático, esto no; esto psicológico, esto no».[1]

1 J. Piaget, *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, París: Mouton, 1965, pág. 60.

Psicología y filosofía

En la medida en que aquí se apunta a toda concepción especulativa de la filosofía y sus facultades —y por consiguiente a toda psicología «filosófica»— no cabe, desde luego, otra cosa que estar de acuerdo. Digamos incluso que un marxista lo está *por definición*, puesto que precisamente el marxismo proclama el fin de cualquier filosofía que pretenda conocer en su esencia el objeto de una ciencia particular mejor que esta ciencia misma, por medio de un conocimiento de orden superior al de esta, y marca el advenimiento de una filosofía de tipo radicalmente nuevo, cuyas premisas —según el análisis esencial de *La ideología alemana*— no son sino las bases reales de toda historia humana, «de las que no se puede abstraer, salvo en la imaginación» y que «son, por lo tanto, verificables por la vía puramente empírica».[2] El materialismo histórico

«pone término a la filosofía en el campo de la historia,[3] al igual que la concepción dialéctica de la naturaleza vuelve tan inútil como imposible cualquier filosofía de la naturaleza. En cualquier terreno, ya no se trata de imaginar en la propia cabeza los encadenamientos, sino de descubrirlos en los hechos».[4]

Fue precisamente por esta razón de principio que abandoné, hace unos quince años, el proyecto de formular algunas hipótesis relativas a la constitución de una teoría científica de la personalidad, porque había llegado, partiendo del marxismo, a la convicción de que el filósofo no tiene, como tal, posibilidad ni derecho alguno de invadir el campo de la psicología. A esta posición me atuve durante mucho tiempo.
Por lo demás, hemos tenido a la vista ejemplos de los atolladeros y errores en que puede caer hasta una investigación marxista en su intención, pero que olvide este principio fundamental y tienda a identificar la *filosofía marxista*, como *base teórica* de la *concepción científica del mundo*, con la *filosofía de tipo especulativo* que confunde incesantemente los planos de acuerdo con sus propias concepciones. Creo que desde este punto de vista, todavía resulta instructivo analizar la recopilación de estudios sobre Pavlov publicada en 1953 en el volumen IV de *Questions scientifiques*; ejemplo tanto más significativo cuanto que se trata de uno de los mejores trabajos elaborados en Francia acerca del pavlovismo, y que más allá de sus autores —quienes no están aquí en discusión— es representativo de un procedimiento entonces frecuente. Este consiste en demostrar que el pavlovismo aporta «una brillante confirmación, una justificación suplementaria a la única concepción científica del mundo: la del materialismo dialéctico»,[5] y para ello establecer que cada rasgo esencial del materialismo y de la dialéctica tiene, en el pavlovismo, una o muchas correspondencias concretas,

2 *L'idéologie allemande*, ⁂ París: Ed. sociales, 1968, pág. 45.
3 Aquí, la palabra filosofía se toma en el antiguo sentido especulativo del término.
4 F. Engels, «Ludwig Feuerbach et la fin de la phisolophie classique allemande», en *Etudes philosophiques*, París: Ed. sociales, 1968, pág. 59.
5 «Introduction à l'oeuvre de Pavlov», *Questions scientifiques*, París: Ed. de La Nouvelle Critique, 1953, vol. IV, pág. 49.

cosa completamente exacta. Permítaseme recordar o explicar a quienes hoy pudieran sentirse tentados de ironizar respecto del estilo de un trabajo de esta índole, que lo que entonces combatía este no merecía tanto la burla como el desprecio, ya que era la unánime conjuración del silencio, o las más lamentables necedades, a propósito del pavlovismo, al cual incluso obras eruditas solían referirse como si se redujera al descubrimiento de la secreción salival psíquica en el perro. Sin embargo, el grave defecto del aludido trabajo de 1953 residió en que, al establecer *en el mismo plano y término por término* un paralelismo —un «isomorfismo»— entre materialismo dialéctico y pavlovismo, no podía dejar de sugerir, en forma consciente o no, que la transición es, en principio, *igualmente posible en los dos sentidos*. En el primero, el pavlovismo aparece como prueba experimental *a posteriori* del materialismo dialéctico. En el segundo, este último es presentado como *matriz teórica* del pavlovismo *antes de su formulación*. De tal forma, poco parece importar que, debido a «contingencias» —Pavlov no llegó a conocer el marxismo hasta «el crespúsculo de su vida»—,[6] ese segundo sentido no haya sido históricamente real: *habría podido serlo*, en cuya hipótesis las cosas habrían marchado y marcharían mejor y más rápido. Asimismo, según afirma uno de los autores, las tesis filosóficas generales del marxismo «hacen prever, bajo la forma más general, el principio fundamental de la teoría de Pavlov».[7] Toma cuerpo de esta manera la idea de que, mientras que las ciencias confirman la filosofía marxista, el materialismo dialéctico contiene, recíprocamente, de modo virtual y bajo su forma general, las verdades científicas particulares: en última instancia, basta con extraerlas mediante una deducción especificante, y en la práctica se exhorta a la psicología, por ejemplo, a esforzarse más en tal sentido, situándose «en las posiciones del materialismo dialéctico».

En esto hay, sin embargo, junto a una idea justa y muy importante, a la cual volveré a referirme, una ilusión óptica que ha sido señalada con frecuencia en los últimos años, aunque de manera quizá todavía insuficiente en el caso preciso de la psicología. Es exacto, sin duda, que las grandes verdades científicas, establecidas desde hace un siglo —tales como las que se deben a Pavlov y sus continuadores—, resultaron sustancialmente *congruentes con la concepción* del materialismo dialéctico, a la vez que la ampliaron. Esta comprobación tiene suma importancia teórica. En particular fundamenta, para el pensador marxista, el derecho y la facultad para criticar, en nombre del materialismo dialéctico, como *cuerpo de principios científicamente probados*, las nociones ideológicas que se manifiestan en una psicología idealista y burguesa o a partir de ella —crítica que los referidos textos marxistas no omitieron y que a menudo hicieron muy bien, durante la década de 1950—. Esto, sin embargo, no autoriza a considerar —de manera recíproca— que las verdades científicas, como bellas durmientes del bosque, se encontraban en la filosofía marxista desde su fundación. Y es que, por cada verdad particular que encuadra en los principios generales de una concepción materialista dialéctica del mundo, existe asimismo una gran

6 *Ibid.*, pág. 51.
7 *Ibid.*, pág. 9.

cantidad de errores posibles, que se le parecen mucho y encuadran o aparentan hacerlo con igual exactitud. Precisamente porque la filosofía es tal —vale decir: una reflexión que se sitúa en el nivel de las categorías y los principios más generales de la concepción del mundo— no es posible deducir de ella, aun cuando tal filosofía revista carácter científico, verdades particulares, a menos que se suponga factible extraer lo concreto de lo abstracto, lo que equivaldría a volver a la ilusión idealista característica del hegelianismo. En otros términos: decir que los principios del materialismo dialéctico *contienen de antemano* las verdades científicas futuras —por ejemplo, en psicología— tiene un sentido similar al de expresar que la lengua francesa contiene por anticipado las futuras obras maestras de la literatura; lo único que falta es un medio cualquiera para extraerlas, además del esfuerzo que exige escribirlas. Por ello, tomada en este sentido, la idea de que la filosofía marxista «permite prever» los resultados científicos venideros y la exhortación a situarse de esta manera «en las posiciones del materialismo dialéctico» siguen siendo inevitablemente estériles, o, lo que es peor aún, corren el riesgo de justificar errores, perjudicando con ello el progreso real de la ciencia. Fue precisamente esto, en mi opinión, lo que sucedió cuando se creyó que el pavlovismo fundamentaba la psicología correspondiente al marxismo porque encuadraba con exactitud en los principios del materialismo dialéctico. A esta equivocación me referiré en forma extensa en un capítulo ulterior.

Pero por eso mismo, a la intimación tantas veces hecha al marxismo por el existencialismo sartreano, por ejemplo, en el sentido de que, si no logra constituir una psicología marxista digna de ese nombre, «otros lo intentarán en su lugar», cabe responder que, en principio, es inadmisible emplazar a una filosofía —aunque sea científica— para que efectúe una tarea de esta naturaleza; cabe declinar, por lo tanto, toda responsabilidad especial del marxismo frente a la pertinaz inmadurez de la psicología de la personalidad. ¿Por qué responsabilizar a la *filosofía marxista* de la suerte de tal o cual ciencia particular? Si se reemplaza a la psicología por la fonología o la bioquímica, se verá sin dificultad que tal intimación es radicalmente errónea. A este respecto, es necesario advertir que si los propios marxistas suelen hablar de *economía política marxista*, no es porque esta denominación sea necesaria desde el punto de vista científico, sino porque ideológicamente es indispensable para evitar cualquier confusión entre la *ciencia* económica fundamentada por Marx y elaborada por sus continuadores auténticos y las teorías no del todo científicas e incluso pura y simplemente *ideológicas* que se presentan sin rubor como *la* ciencia económica. Pero esto no significa, en modo alguno, que el criterio de verdad de la economía política *marxista* sea su concordancia (muy real por otra parte) con los principios de la filosofía marxista, el hecho de que su fuente histórica sea inseparable de la que correspondió a la filosofía marxista. Tal criterio reside exclusivamente en su aptitud para dar una explicación coherente desde el punto de vista teórico, y verificada en la práctica, sobre el conjunto de los datos económicos. En otras palabras, la economía política *marxista* no es otra cosa que la economía política *científica*, la economía política *propiamente dicha*. Es, por consiguiente, natural y legítimo que los marxistas tengan y deban tener posiciones con respecto

a psicología, así como a economía política, fonología o bioquímica. Pero la muy diferente idea de una psicología «marxista» —como de una fonología o una bioquímica «marxistas»— embrolla la cuestión fundamental del *criterio* de la verdad científica —cuestión que, en último análisis y según la *Segunda tesis sobre Feuerbach*, «no es teórica sino práctica»—, e inevitablemente encierra por lo menos los gérmenes de una falsa concepción, dogmática y subjetivista a la vez, de las relaciones entre filosofía y ciencias particulares.

El materialismo dialéctico, guía epistemológico

Sin embargo, hay también algo profundamente justo en el excepcional homenaje que representa, cuando menos en forma implícita, la intimación presentada al marxismo —y a ninguna otra filosofía— de que debe indicar las bases de una teoría científica de la personalidad humana. Es justa, en primer lugar, porque si bien el materialismo dialéctico de ninguna manera contiene por anticipado las verdades psicológicas concretas, no deja de ser, en calidad de teoría científica del conocimiento, el único hilo conductor seguro para resolver los problemas epistemológicos de la constitución de la psicología de la personalidad como ciencia adulta. Lo es, en segundo lugar, porque como filosofía del proletariado, doctrina revolucionaria y ciencia de la emancipación del hombre en el comunismo, el marxismo define la única ubicación teórica y práctica de la psicología —¿qué sentido tiene?, ¿para qué sirve?— que permite librarla completamente de las anteojeras de las ideologías burguesas y de las tendencias a hacerle servir intereses egoístas, hasta opresivos, obstáculo esencial para el advenimiento de una verdadera ciencia de la personalidad humana. Es justa, en suma, porque si el marxismo es, según la fórmula de Lenin, «todopoderoso porque es justo» [8] —como lo admite Sartre, en un lenguaje discutible, al decir que es «la filosofía de nuestro tiempo»—,[9] debe necesariamente ser responsable, en el fondo, de todas las grandes tareas teóricas que requiere nuestra época, sea cual fuere el horizonte del que surjan. Ello no significa que será su celoso depositario o su abusivo liquidador; será su responsable, de acuerdo con la elevada acepción que el movimiento obrero ha dado a este término. Si por lo tanto no hay ni puede haber, en sentido estricto, una *psicología marxista*, lo que sin lugar a dudas existe y está llamado a desarrollarse más aún es *una concepción y un uso marxistas de la psicología.*

Tal es, por otra parte, la lección general de los ya antiguos debates y reexámenes ocasionados por la gran cuestión de las «dos ciencias», «burguesa» y «proletaria», formulación que cristalizó en la filosofía marxista francesa a partir de 1948, y cuya crítica se inició en 1950-51, como consecuencia de la publicación del opúsculo de Stalin *A propósito del marxismo en lingüística.* Aún hoy, sin duda, siguen registrándose

8 Cf. Lenin, *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo.* ⁂
9 J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, ⁂ París: Gallimard, 1960, pág. 29.

a veces tendencias unilateralmente negativas en la evocación de este balance. Hace algunos años, por ejemplo, Lucien Sebag llegó a decir, en un libro que era ya en sí mismo una prueba dolorosa de lo contrario: [10] «Nada queda de la oposición entre ciencia burguesa y ciencia proletaria». La realidad es mucho más compleja: el *saber* científico no es ni burgués ni proletario, es verdadero —por lo tanto, uno—, y el criterio de su verdad reside en su adecuación a su objeto, y no a tal o cual concepción filosófica o a los intereses de tal o cual clase social. En este sentido, la idea de que puedan existir *dos* ciencias es un error profundo, de graves alcances, y que además constituye, para la filosofía científica que es el marxismo, una pendiente peligrosa, ya que inevitablemente rebaja la ciencia al mero rango de ideología históricamente relativa. Pero la *labor* científica, debido al carácter de las ideologías de diversos niveles que la penetran o no, así como a las prácticas sociales a que, aunque sea en forma indirecta, está ligada, posee inevitablemente una *orientación ideológica* y un *carácter de clase*, sobre todo cuando se trata de las ciencias del hombre. En dicho sentido, sigue siendo oportuno y reviste perfecta legitimidad hablar, por ejemplo, de *psicología burguesa*, tal como en *El capital* ⁂ Marx analiza en repetidas oportunidades y simultáneamente, no solo los méritos teóricos, sino también los límites de clase de la *economía política burguesa*. Y los marxistas han tenido absoluta razón al denunciar, hace ya tiempo, y los primeros, las ideologías mistificadores y las prácticas antidemocráticas de las cuales cierta psicología burguesa se presenta como reflejo y alimento a la vez. Georges Canguilhem, por ejemplo, avanzaba por la senda abierta en la década de 1950 por revistas marxistas como *La Nouvelle Critique* o *La Raison* cuando, en el incisivo apólogo que sirve de conclusión a su conferencia de 1956 titulada: «Qu'est-ce que la psychologie?», recordaba que, al salir de la Sorbona por la calle Saint-Jacques, «si se desciende, se va seguramente hacia la Prefectura de Policía».[11]

En cambio, abordar los problemas de la psicología de la personalidad según el espíritu del marxismo —que no es lo mismo, ni mucho menos, que la infundada pretensión de construir una psicología marxista—, significa plantearse en primer lugar el problema de organizar el pleno desarrollo psíquico de todos los hombres, actitud que implica de entrada una perspectiva política revolucionaria. Por lo demás, la historia global de las ciencias del hombre atestigua —salvo que haya sido edulcorada de antemano sobre la base del idealismo histórico— que las condiciones del progreso del conocimiento verdadero nunca se reducen a su aspecto lógico, sino que abarcan también perspectivas prácticas y opciones ideológicas avanzadas. Por eso, cuando se prodigan hoy a los marxistas ciertas advertencias algo terroristas sobre el error cometido hace veinte años con la «teoría de las dos ciencias», no es difícil percibir con frecuencia —disimulada— la coartada de una concepción falsamente «imparcial» —y en realidad burguesa— de la investigación, en las ciencias en general y en las del hombre en particular, y la tentativa

10 Lucien Sebag, *Marxisme et structuralisme*, ⁂ París: Payot, 1964, pág. 150.
11 G. Canguilhem, «Qu'est-ce que la psychologie?», *Revue de méthaphysique et de morale*, París: A. Colin, enero-marzo de 1958, pág. 25.

de combatir *el espíritu de partido en el trabajo científico*, vale decir la adopción y defensa conscientes de una línea de labor que implique una consideración marxista de los principios epistemológicos, las condiciones ideológicas y las perspectivas prácticas, sin sustituir jamás con ellos, no obstante, los criterios específicos de verdad. En este caso como en otros, pero sobre todo en las ciencias del hombre, la tendencia a remitirse en el trabajo científico a un presunto apoliticismo —habitual, por ejemplo, en el movimiento de ideas estructuralista—, si bien puede relacionarse con una justa vigilancia contra cualquier degradación ideológica y utilitarista del saber, es también índice de un retroceso en la batalla por la verdad, bajo la multiforme presión de la burguesía. Pero el aporte del marxismo a la psicología de la personalidad no se restringe a una justa perspectiva ideológica y política de trabajo en general; en cuanto teoría científica del conocimiento, y, en consecuencia, justamente, en cuanto filosofía, el marxismo ofrece el único hilo conductor plenamente valedero para resolver los problemas teóricos de la constitución de una ciencia adulta. Ya que, aun cuando el materialismo dialéctico, como dice Engels, «pone término a la filosofía de la naturaleza y de la historia», en modo alguno elimina la teoría del conocimiento, sino que, por el contrario, le hace alcanzar, a su vez, el rango de *ciencia filosófica adulta*. Engels mismo agrega:

«En adelante, ya no le resta a la filosofía, expulsada de la naturaleza y la historia, más que el campo del pensamiento puro, en la medida en que este subsiste todavía, vale decir la doctrina de las leyes del proceso mismo del pensamiento, la lógica y la dialéctica».[12]

En otras palabras: si el nacimiento de la filosofía marxista pone fin a la quimera de un conocimiento «filosófico» de los objetos científicos, señala, al mismo tiempo, la aparición de un conocimiento científico de los objetos filosóficos; esta es la otra faz de la filosofía materialista dialéctica. Y esto sitúa en un plano superior la capacidad de la filosofía y su responsabilidad en relación con las ciencias particulares —por ejemplo, la psicología—; esta vez, según vemos, ya no en el sentido inaceptable de un intento encaminado a deducir o construir *a priori* su contenido concreto, a partir de los principios de una concepción general del mundo, sino en el muy diverso de una ayuda aportada a la ciencia para la solución de los problemas epistemológicos que se le planteen. El aporte de una ayuda semejante nada tiene que ver con un traspaso clandestino de fronteras, una tortuosa maniobra del filósofo para controlar una investigación que no es de su incumbencia. Resulta evidente que cuestiones tales como la índole de los criterios de madurez de una ciencia, el valor de la oposición individuo-medio como contradicción dialéctica, o las relaciones entre base y origen en un proceso de evolución —para no tomar aquí sino el ejemplo de problemas abordados anteriormente—, no son cuestiones específicamente psicológicas, sino epistemológicas generales, vale decir filosóficas, planteadas por la psicología, o que la filosofía plantea a una psicología que no es lo bastante consciente de ellas. Y a la filosofía —a la filosofía marxista—

12 F. Engels, «Ludwig Feuerbach . . .», *op. cit.*, pág. 59.

le toca darles respuesta. Por supuesto que la fórmula «*a la filosofía* le toca darles respuesta» no significa automáticamente que esto sea tarea *del filósofo*. El psicólogo, claro está, puede también ser un filósofo —marxista, además— competente, incluso más que tal o cual filósofo marxista; aquí no se trata de hombres sino en la medida en que esto refleje una cuestión de principio. Con mayor razón, es natural que el papel de guía epistemológico del materialismo dialéctico respecto de las ciencias particulares no deba ser concebido en el sentido de una especie de jerarquía de dignidades; por otra parte, ¿qué orden de precedencia habría que aplicar para establecer tal jerarquía? Se trata, sencillamente, del hecho fundamental de que toda iniciativa científica aplica una teoría del conocimiento, y que, por consiguiente, el filósofo marxista no recae de ningún modo en el viejo y superado imperialismo de la filosofía dogmática; al contrario, realiza una tarea necesaria si ejerce su vigilancia al servicio de la psicología. Muchos especialistas comprenden hoy que en este campo la psicología de la personalidad tiene absoluta necesidad de la filosofía. Dice la señora Montmollin:

«Como sistemas de categorías de personas, o como categorías de la persona, las teorías de la personalidad son también, y quizás esencialmente, teorías del conocimiento, y deben ser en tal carácter sometidas a una crítica epistemológica».[13]

Basta una observación como esta para descalificar a la mayoría de las teorías caracterológicas y tipológicas, cuya indigencia epistemológica es en general lastimosa. Por desdicha, todavía con demasiada frecuencia impera, aun entre los teóricos de la personalidad que toman en serio los problemas epistemológicos, un conocimiento insuficiente, hasta una completa ignorancia de la epistemología poshegeliana, y mucho más de la concepción dialéctica materialista del conocimiento. Es, por ejemplo, el caso de Lewin. Su estudio de 1931 sobre «Le conflit entre les modes de pensée aristotélicien et galiléen dans la psychologie contemporaine» presenta indudable interés teórico y abunda en observaciones pertinentes. Como él destaca, es bien cierto que muy a menudo la psicología moderna sigue siendo tributaria de los principios epistemológicos aristotélicos, sin extraer de la revolución científica señalada por la formación de la física galileana todas las lecciones que le conciernen. No por ello deja de ser injustificable que, para ayudar a fundamentar una teoría psicológica verdaderamente científica, Lewin sólo piense extraer enseñanzas de la física galileana, mientras olvida por completo analizar los procesos epistemológicos de la biología moderna (se limita a indicar en una nota: «No me propongo estudiarla aquí, aunque considero a la psicología en general como parte de la biología»),[14] y sobre todo las lecciones que incluso un no marxista puede extraer del método empleado por Marx en *El capital*, así como, en general en toda obra, cuyo aporte es esencial en lo que respecta a la epistemología de las ciencias del hombre. Si la epistemología que permitió hace cuatro siglos la formación de la física clásica sigue teniendo valor para la psi-

13 M. de Montmollin, *Les modèles de la personnalité en psychologie*, París: P.U.F., 1965, pág. 6.
14 K. Lewin, *Psychologie dynamique*, París: P.U.F., 1964, pág. 57.

cología actual, ¿cómo dejar de ver el valor muchísimo mayor de la que hace un siglo permitió fundar la ciencia de las formaciones sociales y de su desarrollo? ¿No sería tiempo de advertir cuánto ha costado y cuesta a la psicología subestimar la importancia científica del materialismo dialéctico, con tanta asiduidad subrayada por Henri Wallon? Esta subestimación en modo alguno está justificada por su historia, que es efecto de una discriminación ideológica burguesa, ajena a los intereses de la ciencia, con el absurdo resultado de que los psicólogos profesionales —dispuestos a estudiar incluso a Galileo en el intento de dilucidar la problemática bastante embrollada de su disciplina— ni siquiera sospechan el interés excepcional que encierra para ello *El capital* de Marx, aunque más no sea bajo la perspectiva epistemológica y desde un estricto punto de vista profesional.
Es indudable, sin embargo, que a este respecto la situación está cambiando de manera profunda. No carece de importancia, por ejemplo, que en su discurso inaugural ante el XVIII Congreso Internacional de Psicología A. Leontiev haya podido mostrar cómo el concepto de *reflejo*, central en la teoría materialista dialéctica del conocimiento

«posee, además de un sentido gnoseológico, un sentido de ciencia concreta, psicológica; que la introducción de este concepto en la psicología reviste una significación heurística de primerísima importancia para resolver sus problemas teóricos fundamentales».[15]

En los capítulos * siguientes se ofrecerán ejemplos profundizados de este valor heurístico de los conceptos epistemológicos marxistas en lo que se refiere a la psicología de la personalidad. Por ahora, un resumen de uno de ellos nos permitirá captar todo su alcance. Ya hice notar que la psicología actual no se atreve a abordar el problema de las leyes generales del desarrollo de la personalidad, y una de las razones principales de esta reserva parece ser que no tiene idea de la *forma posible* de tales leyes. ¿No interesa, entonces, reflexionar sobre el hecho de que muchas leyes fundamentales del desarrollo social —comenzando por la más fundamental de todas— fueron desentrañadas por Marx bajo la forma de *leyes de correspondencia necesaria*? Si se tiene en cuenta que las leyes de este tipo son, por excelencia, capaces de expresar en distintos niveles *el determinismo interno de un ser estructurado en vías de desarrollo*, o sea que son susceptibles de unir el mayor rigor en la designación de los procesos necesarios con la mayor flexibilidad en la aplicación a las situaciones concretas infinitamente diversas y variables, se llegará a la idea de que para la psicología de la personalidad valdría por cierto la pena reflexionar sobre las leyes de correspondencia necesaria. Por lo demás, ¿no sería esto deseable para una ciencia que utiliza habitualmente las nociones de correspondencia proyectiva, de relaciones semánticas o de causalidad estructural, sobre las cuales se basan tantos tests de personalidad y una parte creciente de la interpretación en psicoanálisis o en la teoría de los roles, aunque

15 A. Leontiev, «Discours d'inauguration au XVIIIe Congrès international de psychologie», *Bulletin de psychologie*, diciembre de 1966, pág. 241.
* De acuerdo con la edición francesa, la expresión «capítulo» designa a cada una de las cuatro grandes subdivisiones de la obra. (*N. del E.*)

muy a menudo sin que al parecer haya sido verdaderamente examinado lo que significa una correspondencia *necesaria*, es decir, una relación de *determinación funcional*?

El materialismo histórico, fundamento de las ciencias del hombre

Y, sin embargo, el papel de guía epistemológico no constituye el aporte más importante del marxismo a la psicología de la personalidad; a mi juicio, es mucho más esencial aún, aunque muy poco aplicada hasta el presente, su contribución como materialismo histórico. Es que el materialismo histórico —digámoslo para tomar posición inmediata sobre una cuestión siempre controvertida, y sin ofrecer aquí sino provisionalmente el resultado de una demostración a la que dedicaremos el próximo capítulo— es la *base de principio de la ciencia de la historia*, y, en tal carácter, parte integrante de la filosofía marxista, en la medida en que es, al mismo tiempo, el enigma resuelto de la antropología filosófica, el *fundamento de una antropología científica, la piedra angular de cualquier concepción científica del hombre*. Fue incluso basándose exactamente en este punto que Marx y Engels efectuaron en 1845-46 el paso decisivo hacia esa filosofía radicalmente nueva que es el marxismo: en cuanto forjaron la concepción según la cual la *esencia humana*, cuya elucidación era la cuadratura del círculo de la filosofía especulativa, no es otra cosa que el conjunto de las relaciones sociales que necesariamente los hombres anudan entre ellos, y ante todo en la producción material de su existencia, dilucidaron a la vez la raíz del proceso de producción de las ideologías, posibilitando así la formación de una teoría del conocimiento auténticamente científica; perfeccionaron, repensándola de modo dialéctico, la concepción materialista del mundo, completada en lo sucesivo por una correspondiente concepción del hombre, y abrieron paso a la ciencia de la historia, vale decir, a la política y el socialismo científicos. Tal es, en extremo esquematizada, la descripción del extraordinario núcleo de descubrimientos fundamentales logrados por Marx y Engels en vísperas de las revoluciones de 1848. Ahora bien, de esto se desprende una consecuencia decisiva para nuestro propósito: que la psicología de la personalidad, como ciencia de la *individualidad humana concreta*, debe necesariamente articularse con la *concepción científica general del hombre* que constituye el materialismo histórico. Más aún: aunque desde luego la psicología, como ciencia particular, no esté constituida *en su contenido concreto* por la fundación del materialismo histórico —como, por otro lado, tampoco lo están la ciencia de la historia y la economía política en sí mismas, cuya elaboración concreta costó a Marx y Engels decenas de años de trabajo además de la fundación del materialismo histórico propiamente dicho—, *¿la forma de su articulación en el conjunto del marxismo no está ya dada, si se quiere formalmente, en el materialismo histórico como concepción científica general del hombre?*

Llegados a este punto de la reflexión, vemos que de pronto se amplía y precisa de modo singular el posible papel de la filosofía marxista

en el desarrollo científico de la psicología. Dicho papel no consiste solo en suministrar indicaciones epistemológicas generales, sino, de manera todavía mucho más directa, en describir con exactitud la «forma» de la articulación que permite a la psicología de la personalidad alinearse en el conjunto del materialismo histórico y de las ciencias que este rige —economía política, ciencia de la historia—, vale decir, en un cuerpo de verdades referentes al hombre, acerca de cuya consistencia y grado de verificación práctica puede decirse, sin vacilar, que son perceptiblemente superiores a los de todas las actuales teorías psicológicas de la personalidad. En lo que a esto respecta nos hallamos —este punto es fundamental— en los antípodas del imperialismo de una filosofía especulativa, que tiende siempre a intervenir con mayor o menor intensidad en los asuntos de una disciplina como la psicología para oponerse desde adentro a que evolucione libremente en el sentido científico e imponerle sus propias limitaciones ideológicas. Aquí se trata, por el contrario, sin intervenir *en los asuntos* de la psicología, de favorecer su paso a la edad adulta brindándole, si así puede decirse, *un cuadro de posición exacto* con relación a la concepción científica general del hombre y a las ciencias particulares que ella rige. Piaget mismo declaraba, en su conferencia ante el XVIII Congreso Internacional de Psicología, que

«la sociología tiene el gran privilegio de situar sus investigaciones en una escala superior a la de nuestra modesta psicología, y, por consiguiente, de *poseer los secretos de los cuales dependemos*».[16]

Esto otorga, a cuarenta años de distancia, especial brillo a la perspicacia de Politzer, quien decía en 1929:

«La psicología no encierra en modo alguno el secreto de los hechos humanos, simplemente porque dicho secreto no es de orden psicológico».[17]

Pero la observación de Piaget no es exacta sino en la medida en que nos refiramos a una sociología en verdad científica, y solo el materialismo histórico ofrece bases realmente científicas a la sociología.
Así, pues, nos hallamos, en suma, ante una de esas coyunturas fecundas y clásicas en la historia de la teorías científicas, en que el adelanto de un sector de avanzada del conocimiento ayuda a penetrar en otro hasta entonces menos adelantado, tal como cuando la geología evolucionista de Lyell, perfilando por anticipado y de manera irrecusable la forma de la articulación que respecto de ella debería cobrar cualquier teoría científica del mundo, abrió el camino a Darwin. Pero, en el caso que aquí nos ocupa, se trata, no solo de una relación de fecundación teórica entre ciencias particulares articuladas, sino más aún entre una ciencia particular y toda la concepción científica general del hombre, todo el conjunto de la ciencia marxista de la historia humana. También por este motivo la fecundidad de la relación promete ser más grande todavía, ya que de la «forma» de la articulación de la psicología con el marxismo es posible

16 J. Piaget, *Bulletin de psychologie*, diciembre de 1966, pág. 248.
17 G. Politzer, *La crise de la psychologie contemporaine*, París: Ed. sociales, 1947, pág. 120.

extraer —a condición de ejercer una extrema vigilancia doctrinal, y en virtud de lo que se podría denominar ley de correspondencia de las formas teóricas—, no meros enfoques particulares, sino la concepción integral de una psicología de la personalidad científicamente adulta. Por supuesto que semejante tarea, aunque de modo manifiesto y en el fondo es de índole *filosófica en el sentido marxista del término*, de ninguna manera corresponde exclusivamente a los filósofos profesionales. ¿Hace falta repetir que evidentemente no existe incompatibilidad alguna de principio entre la condición de psicólogo profesional y la competencia en materia de filosofía marxista en general, y de materialismo histórico en particular? No por ello deja de ser necesario ver con claridad que, en último análisis, aquí es decisiva esta segunda competencia, ya que no es la psicología de la personalidad —sobre todo en su actual incertidumbre respecto de su identidad misma— la que puede establecer, en cuanto a lo esencial, la «forma» de su articulación con el marxismo: es a la inversa. Cualquier otra concepción redundaría de hecho en *revisar el marxismo para adecuarlo a tal o cual ideología psicológica reinante.*

Las observaciones precedentes sitúan en plano muy elevado la concepción marxista del hombre. Esto, desde luego, deberá ser justificado con el rigor que ello impone. Pero quiero subrayar desde el comienzo que aquella nada tiene que ver con algún doctrinarismo. No es el marxista quien inventa la necesidad en que se encuentra toda psicología —y con mayor razón cualquier psicología de la personalidad— de responder a este interrogante doctrinal: ¿Cuál es, en síntesis, la concepción del hombre en que se basa? Subrayan tal necesidad los pensadores menos inclinados al dogmatismo filosófico. Así Georges Canguilhem señalaba, en una conferencia ya citada antes, y en nombre de una concepción clásicamente crítica de la reflexión filosófica, que

«es inevitable que la psicología, al proponerse como teoría general de la conducta, haga suya alguna idea del hombre. Por lo tanto, hay que permitir a la filosofía que pregunte a la psicología de dónde extrae esta idea, y si en el fondo esta no pertenecerá a alguna filosofía».

Y, previendo incluso el caso de que la psicología afirmara que no necesita, para su desarrollo, adoptar la idea del hombre de ninguna filosofía, este autor demuestra sin dificultad que «la pregunta: ¿qué es la psicología?, en la medida en que se prohíbe a la filosofía buscar su respuesta, se transforma en: ¿adónde quieren llegar los psicólogos haciendo lo que hacen? ¿En nombre de qué se declaran psicólogos?», interrogante previo que implica, quiérase o no, una reflexión filosófica (y política) sobre los fundamentos. Y por ello, tras haber puesto de relieve «la incapacidad constitucional (de la psicología) para captar y exponer con claridad su proyecto fundador», Canguilhem concluía diciendo que

«nadie puede impedir a la filosofía que continúe interrogándose sobre la mal definida ubicación de la psicología, mal definida tanto en el aspecto científico como en el técnico».[18]

18 G. Canguilhem, «Qu'est-ce que la psychologie?», *Revue de métaphysique et de morale*, enero-marzo de 1958, págs. 12, 21, 24-25.

Cabe señalar que después de esta conferencia, el psicólogo R. Pagès admitió, en su respuesta, que toda psicología, en efecto,

«supone (...) determinada filosofía del hombre, parcial o total, implícita o explícita».[19]

Un marxista no puede discrepar con la forma en que Canguilhem pone de manifiesto que para cualquier psicología es imposible recusar su articulación con una concepción general del hombre y con un conjunto de prácticas sociales. Estimará, sin embargo, que es preciso ir más lejos, ya que el problema de esta articulación no solo ha sido planteado, sino que ha recibido una *solución* científica, contenida, por lo menos con carácter virtual, en la concepción científica general del hombre que fundó el marxismo, y sobre la cual este se basa. No basta, en consecuencia, interrogar socráticamente a la psicología a fin de hacerle confesar que *no puede* definir por sí misma sus fundamentos; se trata de proporcionarle los materiales teóricos existentes con que *pueda* definirlos.
Pero lo que disuade a muchos psicólogos de buscar, tanto en la filosofía marxista como en cualquier otra, el fundamento previo de una concepción científica general del hombre es la convicción, sumamente difundida y arraigada —en particular entre los hombres de ciencia—, conforme a la cual toda filosofía sin excepción sería, según la muy significativa fórmula de Pagès en su respuesta a Canguilhem, «una manera de explicitar valores (elecciones, apreciaciones) más allá del conocimiento».[20] En igual sentido, afirma Jacques Monod que existe «un hiato en las relaciones entre el conocimiento objetivo (...) y cualquier clase de sentimientos o teorías de los valores», y que, en consecuencia, la adopción de un sistema ético, elemento fundamental de toda antropología filosófica, se relaciona con «una elección (que) jamás podrá aparecer como totalmente satisfactoria».[21]
Ahora bien, es exactísimo que, hasta Marx, *toda* filosofía se apoyó, al menos en parte, en premisas teóricas no demostradas, en juicios contingentes desde el punto de vista científico. Pero el acta de nacimiento del marxismo consiste en una transformación radical del planteo mismo del problema. Toda filosofía se apoya en premisas teóricas que, en su calidad de tales, son en parte arbitrarias, y es por consiguiente imposible que una filosofía esté absolutamente fundamentada por sí misma. Lo que no impide que, estudiadas de modo por entero crítico, vale decir a la luz de una ciencia de la historia real, esas premisas teóricas arbitrarias revelen no ser otra cosa que *expresiones ideológicas*, más o menos deformadas y abstractas, de las *premisas reales* en que se basa necesariamente la actividad filosófica misma, o sea la *vida social real*. Como dice Marx a propósito de Max Stirner, aunque su observación tiene alcance universal:

«Esas premisas reales son también las premisas de sus premisas *dogmáticas*, a las que encuentra ya hechas, lo quiera o no, al mimo tiempo

19 *Ibid.*, pág. 27.
20 *Ibid.*, pág. 31.
21 J. Monod, «La science, valeur suprème de l'homme», *Raison présente*, nº 5, noviembre de 1967, pág. 15.

que las condiciones reales, y así será mientras no hayan variado las premisas reales y con ellas las premisas dogmáticas, o mientras él no haya comprendido, como pensador materialista, que las condiciones reales son las premisas de su pensamiento, lo cual suprime de una vez por todas las premisas dogmáticas».[22]

Texto decisivo, que al mismo tiempo formula una crítica decisiva de cualquier filosofía, en el sentido anterior de la palabra, e indica el camino de una concepción de la filosofía, nueva desde su origen, que se vuelve cabalmente científica en la medida en que, descartando toda premisa teórica arbitraria, se funda exclusivamente en el estudio objetivo de las condiciones reales.

«Las premisas de las cuales partimos no son bases arbitrarias, dogmas; son bases reales a las que no es posible abstraer, salvo en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de existencia, tanto las que estos han hallado ya hechas, como las originadas por su propia acción. Por lo tanto, esas bases son verificables por la vía puramente empírica».[23]

Es una concepción

«*que no está desprovista de supuestos*, pero que observa de manera empírica las condiciones materiales, reales, previas, consideradas como tales, y es por este hecho la primera en ser *realmente* una concepción crítica».[24]

En consecuencia, calificar de *científica* a la filosofía marxista no se relaciona con una modalidad particular de autosatisfacción de quienes son sus adeptos, sino que designa con exactitud un hecho decisivo y de importancia histórica en el desarrollo universal de la filosofía: La *filosofía marxista* —conservar el *vocablo* filosofía se justifica por cuanto esta *sustituye* a la antigua; pero sin ocultar que opera la transmutación de su contenido y sus formas— no supone, por lo que a ella se refiere, ni la aceptación contingente de premisas indemostradas, ni la elección arbitraria de valores éticos.

«Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que deba crearse, un *ideal* sobre el cual deba moldearse la realidad. Llamamos comunismo al movimiento *real* que suprime el estado actual. Las condiciones de ese movimiento son el resultado de bases que actualmente existen».[25]

A esto obedece que la concepción científica general del hombre que la filosofía marxista propone a la psicología constituya para ella no solo un irreemplazable aporte *crítico* sino también *constructivo, sin ningún dogmatismo*. En este asunto, por el contrario, el dogmatismo consiste en admitir *sin un examen real* que el marxismo, al igual que toda «filo-

22 *L'idéologie allemande*, pág. 447.
23 *Ibid.*, pág. 45.
24 *Ibid.*, pág. 268.
25 *Ibid.*, pág. 64.

sofía», no puede escapar a la contingencia de los fundamentos ni, en consecuencia, articularse de manera directa y necesaria con una ciencia, en lugar de comprobar que aporta por sí solo una respuesta teórica verdaderamente rigurosa a los interrogantes previos de cualquier psicología.

Lejos me hallaba, hace quince años, de imaginar con exactitud el planteo de conjunto de esos problemas. No obstante, comprendiendo las razones de principio más arriba expuestas —que imposibilitan al filósofo como tal adentrar sus investigaciones *en el campo* de la psicología—, entreví los deberes y capacidades de la filosofía marxista en esta materia, tanto en lo que se refiere a sus problemas epistemológicos como a su articulación con el materialismo histórico; por eso en 1952-1953 creí útil plantear la discusión de lo que entonces presagiaba, a mi parecer, una *desviación fisiologista* de la concepción de la psicología en una parte del notable esfuerzo investigativo emprendido a partir del pavlovismo por un equipo de psiquiatras y psicólogos marxistas franceses.[26] Con el propósito de criticar esta desviación fisiologista, intenté describir —sin tener una conciencia clara de todas las condiciones teóricas de la tarea que afrontaba— la articulación que el materialismo histórico ofrece a la psicología, a fin de poner de manifiesto que dicha articulación halla respaldo no solo en la fisiología de la actividad nerviosa superior formulada por Pavlov, sino asimismo en una ciencia de la personalidad de índole completamente distinta, que sugieren los clásicos del marxismo. Por desgracia, lo que entonces tenía yo por articulación del marxismo y la psicología y por ubicación de una teoría marxista de la personalidad, era en realidad algo muy diferente, que será tratado más adelante, y que en la terminología corriente, puede ser considerado propio de la psicología social, o sea, en la práctica, de las ciencias *sociales* y no de una *psicología* de la personalidad. Para quien rechazara este error de fondo, la unidad interna del intento descripto parecía descalificar también la crítica misma del fisiologismo, que aparecía como su fuente. La discusión, en conjunto, tropezó con esta ambigüedad y quedó en ese punto.

Por mi parte adquirí de todas maneras, en el transcurso de estas investigaciones y debates, la certeza de que la filosofía marxista podía y debía abordar las cuestiones fundamentales de la teoría de la personalidad. El error de mi intento, además, no fue debido tanto a inexperiencia psicológica como a inexperiencia marxista. En los años subsiguientes, a medida que los problemas planteados —en particular desde 1956— al movimiento comunista y al pensamiento marxista me conducían, como a muchos otros, a una relectura más lúcida de los clásicos y a una reflexión más atenta sobre los problemas de la concepción fundamental del hombre, no podía sino impresionarme vivamente el hecho de que en conjunto la psicología de la personalidad, aunque fuera de intención marxista, no siempre parecía advertir cuánto le quedaba por hacer en la cuestión de sus bases teóricas, y para alcanzar la edad adulta. Poco a poco, no pude sino sacar la cuenta de las oca-

26 Cf. L. Sève, «Pavlov, Lénine et la psychologie», *La Raison*, nos. 9-10, diciembre de 1954, y las respuestas críticas agregadas. Véase también L. Sève, «Lénine et la psychologie», *La Pensée*, nº 57, septiembre de 1954, y la discusión de esta intervención en el coloquio sobre Lenin.

siones perdidas. Y esto porque, en la medida misma en que se tuviera una idea elevada de la psicología científica, era natural esperar de ella que, por ejemplo, estuviera presente en los intensos debates teóricos de hace unos doce años sobre la realidad de la pauperización absoluta en el régimen capitalista, o en fecha más reciente sobre la concepción de las aptitudes intelectuales que estaba en la base de las reformas educativas degaullistas, o también sobre las perspectivas que abrirá el comunismo para el desarrollo individual; que proyectara su luz propia sobre tantas cuestiones cuyo esclarecimiento psicológico sigue siendo en general enojosamente insuficiente, desde los problemas de la planificación socialista hasta los del culto de la personalidad, desde los de estética hasta los de ética. La esperanza, hay que admitirlo, resultó vana.

Era entonces necesario meditar acerca de las razones profundas de esos silencios, y comprobar que, en suma, la psicología —relativamente avanzada en el estudio de los animales y niños, incluso de los enfermos mentales, y muy rica en detalles como en nociones de conjunto sobre las funciones psíquicas tomadas por separado— sigue estando, salvo excepción, muy atrasada en cuanto a comprender *la economía general de la personalidad humana adulta y normal*, vale decir, precisamente lo que, en definitiva, más nos interesa. Se entiende así por qué con tanta frecuencia los psicólogos callan en los debates ideológicos, en los cuales, sin embargo, la concepción de la personalidad humana está implicada de manera muy directa: faltos de datos teóricos indispensables y precisamente porque tienen sentido de su responsabilidad científica, su única salida suele ser abstenerse. Pero esto reorienta la reflexión crítica: si, como es evidente, todavía faltan las bases de una teoría científica global de la personalidad, ¿por qué no concentrar la actividad de investigación colectiva más intensa en aquello que su articulación con el materialismo histórico puede enseñarnos desde ya como más cierto? Ya que, como se ha visto, el marxismo es llevado por muy vigorosas razones teóricas y prácticas a adjudicar extrema importancia a la psicología de la personalidad, ¿cómo podría aguardar pasivamente sus progresos cuando él mismo está en condiciones de apresurarlos? Y, puesto que las propias exigencias de investigación del filósofo marxista lo han inducido a meditar sobre este problema en todo aquello que le es accesible, ¿por qué, sí, por qué tiene que demorar más tiempo en dar simplemente su opinión al respecto? Al hacerlo seguirá, por otra parte, la lógica de una fecunda tradición de la filosofía marxista francesa: la de Politzer y su crítica militante en favor de una «psicología concreta», auténticamente materialista, que sin duda las condiciones teóricas de su época no le permitieron concebir con exactitud, pero cuya exigencia tuvo el genio de formular. Mientras la psicología no sea definitivamente establecida como ciencia adulta, mediante la construcción de la teoría científica de la personalidad, corresponderán a la filosofía marxista la responsabilidad y el honor de impedir que perezca la gran tradición politzeriana, o sea, como luego veremos, la del propio Marx.

II. Personalidad humana y materialismo histórico

«La historia es la verdadera historia natural del hombre (volver a este tema)». Karl Marx, *Manuscrits de 1844* (Editions sociales, 1968, pág. 138).

«El culto del hombre abstracto que constituía el centro de la nueva religión feuerbachiana debía necesariamente ser reemplazado por la ciencia de los hombres reales y su desarrollo histórico». Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (Editions sociales, 1966, págs. 55-56).

«La historia de la *industria* —decía Marx en los *Manuscritos de 1844*—, y la existencia *objetiva* de la industria, ya hecha realidad, son el *libro abierto de las fuerzas humanas esenciales*, la *psicología* del hombre concretamente presente, que hasta ahora no era concebida en su conexión con la esencia del hombre, sino siempre desde el único punto de vista de alguna relación exterior de utilidad, porque —como tal concepción se movía en el interior de la alienación— solo se podía concebir, como realidad de sus fuerzas esenciales y actividad *genérica humana*, la existencia universal del hombre, la religión, o la historia en su esencia abstracta universal (política, arte, literatura, etc.). En la *industria material corriente* (...), tenemos ante nosotros, bajo la forma de *objetos concretos, ajenos, útiles*, bajo la forma de alienación, las *fuerzas esenciales* del hombre *objetivadas*. Una *psicología* para la cual permanezca cerrado este libro, es decir, de un modo preciso, la parte más concretamente presente, la más accesible de la historia, no puede convertirse en una ciencia *real*, en verdad rica en contenido. En resumen, ¿qué pensar de una ciencia que, *altaneramente* abstrae de esta gran parte del trabajo humano y no percibe sus lagunas, mientras que el despliegue de toda esta riqueza de la actividad humana no le dice nada, salvo quizá lo que puede expresarse con una palabra: "necesidad", "necesidad vulgar"?».[1]

Al releer hoy ese texto —y otros, no menos sugestivos, en particular en el tercer manuscrito, sobre el carácter histórico-social de los sentidos humanos, sobre la dialéctica del trabajo y de la necesidad, sobre la perversión esencial de la personalidad por el dinero, sobre su emancipación radical mediante la abolición de la propiedad privada, etc.— no podemos evitar que se nos planteen una serie de interrogantes de importancia fundamental, en primer lugar este: ¿Cómo puede ser que indicaciones tan claras —en apariencia— y categóricas acerca del camino a seguir para transformar a la psicología en una «ciencia real, en

1 K. Marx, *Manuscrits de 1844*, ⁂ París: Ed. sociales, 1968, págs. 94-95.

verdad rica en contenido» no hayan determinado hasta ahora una mutación decisiva en el desarrollo de la psicología, en la constitución de una teoría científica de la personalidad? Sin duda esos textos, al igual que otros pertenecientes a las obras de juventud de Marx, aparecen citados periódicamente con prometedores comentarios; sin duda incluso algunas corrientes de investigación, como la señalada en Francia por los trabajos de I. Meyerson, hicieron fructificar ciertas indicaciones de los *Manuscritos de 1844*, cuando analizaron el carácter histórico y la objetivación de las funciones psíquicas del hombre en sus obras; esto, por otra parte, da desde ya una idea de lo que los análisis de Marx, tomados en serio, pueden aportar a la psicología. Pero es imposible dejar de ver que la psicología no ha construido hasta ahora nada notable, a partir de lo que constituye evidentemente el elemento central de los *Manuscritos de 1844*, así como de otros textos de ese período: la *teoría de la alienación del hombre*, vale decir, para ajustarnos aquí a una definición breve, de la pérdida de su ser, convertido en potencia ajena en el mundo de la propiedad privada, mientras que el comunismo significa la supresión de esta alienación. ¿Como explicar esta sorprendente impotencia? Y esta pregunta determina enseguida otra: ¿A qué se debe que aparentemente el mismo Marx no haya continuado con este proyecto de una «psicología real» en las obras de su madurez? ¿Acaso le faltó tiempo para elaborar esta psicología, así como para exponer sistemáticamente su método dialéctico? ¿O se debe pensar, por el contrario, que en su madurez abandonó de manera consciente un proyecto juvenil que entonces consideró erróneo? En síntesis, ¿qué se puede decir de la articulación entre el marxismo y la psicología de la personalidad?

1. La concepción marxista del hombre

Se ve ya que esta cuestión dista mucho de ser un algo estrechamente circunscripto; se trata de un aspecto esencial —y, a mi entender, todavía demasiado poco estudiado— de un problema teórico e histórico que en la actualidad es decisivo, y que se plantea a cuantos reflexionen sobre la significación del marxismo: el de las relaciones existentes en su seno entre el contenido humanista y el carácter científico, o sea entre las obras filosófico-humanistas de la juventud y las obras científicas de la madurez. En la extrema abundancia de discusiones y respuestas que han sido propuestas en los últimos años, se perfila una marcada oposición entre dos direcciones de interpretación que, sumamente resumidas, podrían ser caracterizadas de la manera siguiente: según la primera, el marxismo se define en lo esencial como un *humanismo*, vale decir, cómo una filosofía de la gradual realización del «hombre total» en el curso de la historia; pero, para justificarse, esta interpretación tiende a adelantar, en la evolución intelectual de Marx y Engels, el momento en que su teoría fundamental puede considerarse constituida, atenuando con ello al mismo tiempo el alcance de las profundas transformaciones que aquella experimentó entre 1844 y 1847 y reincorporando a las concepciones científicas de la madurez tales o cuales temas filosófico-humanistas de los años juveniles, con lo cual parece conducir de modo inevitable a degradar el rigor teórico, a retrotraer el materialismo histórico al nivel de una antropología mal desembarazada de las ilusiones especulativas. Para la otra interpretación, en cambio, el marxismo se define esencialmente como *ciencia*, lo cual previene desde el principio la antedicha deformación, pero tiende a transformar en ruptura la revolución teórica determinada por las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*,** y a expulsar lisa y llanamente del marxismo el contenido de las obras anteriores a esta época, así como la noción misma de un humanismo teórico marxista; de ello resultan una lectura restrictiva de las obras de la madurez, una reducción del contenido de la filosofía marxista a la teoría del conocimiento, y una negación de todo alcance antropológico directo al materialismo histórico.[1]

Es muy evidente que esta primordial cuestión de las relaciones entre contenido humanista y rigor científico dentro del marxismo tiene de-

1 Las páginas que siguen se deben principalmente al aporte de todos los participantes en los debates, de extrema riqueza, desarrollados en torno de los problemas del humanismo, en primer lugar en *La Nouvelle Critique* (nos. 164-172, de marzo de 1965 a febrero de 1966), luego en ocasión de las Jornadas de estudio de los filósofos comunistas, en presencia del Buró político del partido comunista francés, en Choisy-le-Roi (enero de 1966), y de la sesión de Argenteuil del Comité Central (cf. *Cahiers du Communisme*, mayo-junio de 1966).

cisiva gravitación para nuestro problema de articular la ciencia psicológica y la concepción marxista del hombre; y advertimos con qué dilema habremos de enfrentarnos, en la medida en que nos dejemos llevar por la lógica de las dos interpretaciones opuestas mencionadas.

Humanismo filosófico, antihumanismo teórico

Según la primera de aquellas, la concepción de la psicología que fue definida en 1844 y forma un todo con los temas filosófico-humanistas —en particular con el de la alienación del hombre— debe ser considerada un *buen esbozo* de la psicología adecuada para el marxismo. Por lo tanto, se atribuirá a circunstancias externas el hecho de que Marx mismo no haya elaborado esta psicología en sus escritos ulteriores, y a una deformación dogmática la persistencia hasta nuestros días de una omisión semejante; se sostendrá, no obstante, que la «psicología de 1844» es la clave de todo enriquecimiento, y aun de toda lectura correcta, de los clásicos del marxismo. Así la teoría de la pauperización que se enuncia en *El capital* ⁂ será presentada como la exposición económica detallada del tema siempre actual de la alienación, de los análisis del tercer manuscrito de 1844 sobre la «riqueza» y la «pobreza» humanas, sobre el ser y el tener, etc. Se afirmará como principio fundamental que el hombre, para el marxismo, no se reduce a las relaciones de producción, sino que se define siempre por la libre elección y la idea creadora. Se sostendrá que es necesario elaborar en tal sentido toda una teoría marxista de la *subjetividad*, y que no haciéndolo se mutila al marxismo. En resumen, los temas filosófico-humanistas de las obras de juventud de Marx, en especial los *Manuscritos de 1844*, y los textos de la madurez releídos a la luz de aquellos, serán propuestos como articulación entre el marxismo y la psicología.

Tal interpretación puede resultar seductora, y, como se verá más adelante, no carece de ciertas conexiones con la realidad. Hay que decir, no obstante, que es inaceptable. Lo es, en primer término, porque se apoya de modo general en una concepción errónea de la evolución del pensamiento de Marx, en una subestimación de las transformaciones de fondo que experimentó en 1845-1846, en una amalgama imposible de textos juveniles, imbuidos todavía de ilusiones especulativas, con textos de la edad madura posedores ya de pleno rigor científico. Cuando en 1888 Engels, en el prólogo de *Ludwig Feuerbach*, ⁂ califica a las *Tesis sobre Feuerbach*, escritas en la primavera de 1845, de «primer documento en el que se haya depositado el germen genial de la nueva concepción del mundo», asienta una piedra angular de toda interpretación histórica y teórica seria del pensamiento de Marx, de un modo que los estudios posteriores no han hecho más que confirmar. Quien la desconozca se desviará del marxismo.

Además, esa interpretación es inaceptable por una razón más directa y decisiva todavía, desde el punto de vista que aquí adoptamos: la de que precisamente a partir de 1845-1846, los propios Marx y Engels superaron sin lugar a dudas la teoría de la alienación, tal como se encuentra contenida en los *Manuscritos de 1844*, la cual, por consiguien-

te, debe ser considerada premarxista. En efecto, aunque permita describir, en forma a menudo muy sugestiva, algunos fenómenos característicos y aspectos experienciales de la sociedad burguesa, y aunque se vincule entre otras cosas con una crítica fundamental de la propiedad privada y con la perspectiva del comunismo —lo cual reviste suma importancia—, esta teoría no deja de apoyarse, desde el punto de vista filosófico, en la concepción especulativa de una esencia humana concebida todavía bajo la forma de un «hombre genérico», de una individualidad abstracta, de la cual la evolución histórica y las relaciones sociales serían *manifestación objetiva*, y correlativamente en el desconocimiento de principios esenciales de la ciencia histórica (en particular, el hecho de que el carácter de las fuerzas productivas determina la forma de las relaciones sociales, y de conceptos esenciales de la economía científica (valor, fuerza de trabajo, plusvalía, etc.). Pese a que los *Manuscritos de 1844* marcan una etapa importante en la transición del viejo punto de vista humanista *especulativo* hacia el nuevo punto de vista histórico y económico *científico*, en ellos gran parte del análisis sigue estando cabeza abajo, sin haber sido enderezado de manera materialista. En el primer manuscrito se dice:

«La relación del obrero respecto del trabajo genera la relación con ese trabajo de un hombre ajeno a él y situado fuera de él. La relación entre el obrero y el trabajo engendra la relación entre el trabajo y el capitalista, el dueño o patrón del trabajo, como se le suele llamar. Por lo tanto, la *propiedad privada* es producto, resultado, consecuencia del *trabajo alienado*, de la relación externa del obrero con la naturaleza y consigo mismo. Así, pues, la *propiedad privada* deriva por análisis del concepto de *trabajo alienado*, es decir, de *hombre alienado*, de trabajo que se ha vuelto ajeno, de vida que se ha vuelto ajena, de hombre *que se ha vuelto ajeno*. Es verdad que hemos extraído el concepto de *trabajo alienado* (de vida alienada) de la economía política, como resultado del *movimiento de la propiedad privada*. Pero del análisis de este concepto se desprende que, aun cuando la propiedad privada aparece como el fundamento, la causa del trabajo alienado, es más bien su consecuencia, tal como *en el origen* los dioses no son causa sino efecto de la aberración del entendimiento humano. Más tarde, esta relación se convierte en una relación de acción recíproca».[2]

Y más adelante:

«Nos preguntamos ahora: ¿Cómo llega el hombre a *alienar su trabajo*, a volverlo ajeno? ¿Cómo se basa esta alienación en la esencia del desarrollo humano? Ya hemos dado un gran paso hacia la solución de este problema al *transformar* la cuestión *del origen de la propiedad privada* en la de la relación del *trabajo alienado* con la marcha del desarrollo de la humanidad».[3]

Los *Manuscritos de 1844* afirman así una circularidad entre propiedad privada y trabajo alienado, entre relaciones sociales y esencia humana,

2 *Manuscrits de 1844*, París: Ed. sociales, 1968, pág. 67.
3 *Ibid.*, págs. 68-69.

pero el momento fundamental en esta circularidad es el de la «esencia humana». La esencia del proceso histórico se hallaría del lado del hombre, concebido en forma aún abstracta; su apariencia, del lado de las categorías económicas. A pesar de la apariencia materialista que representa ya la adopción del punto de vista del trabajo humano, todavía estamos en la especulación ideológica.[4] En otras palabras, si es muy cierto que los *Manuscritos de 1844* se sitúan como punto de articulación entre economía política y filosofía, lo hacen en el sentido de que la teoría «filosófica» (especulativa) de la alienación todavía reemplaza a la explicación económica real de la explotación capitalista; por lo tanto no conduce, tal como es, a esa explicación, sino que oculta el acceso a ella. Por este motivo es imposible sostener que, en 1844, Marx *habría esbozado sobre el plano de lo vivido*, de la subjetividad humana, el análisis que luego tendría culminación científica en *el campo económico*: en realidad el «esbozo» de 1844, por su contenido mismo, aún especulativo en su esencia, *como tal* no era *susceptible de consumación científica*, y en los análisis contenidos en las obras de la madurez la teoría de la alienación no es completada, sino transmutada, en el sentido de que ellos muestran cómo, lejos de ser una abstracta alienación del hombre la que produce las formas de explotación capitalista, esta es la que origina las formas concretas de la alienación. Esta inversión es claramente indicada por primera vez en las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*, donde queda demostrado, contra Feuerbach y también contra la «conciencia filosófica» anterior de los propios Marx y Engels, que no es una fenomenología de la esencia humana la que permite ver claro en las relaciones sociales sino que, al contrario, es el estudio científico de estas el que faculta para comprender lo que era considerado hasta entonces como esencia humana; es aquí, exactamente, donde en verdad nace la «nueva concepción del mundo», según la expresión de Engels.[5]

4 En el otoño de 1844, aparece también el mismo punto de vista en *La Sagrada Familia*, por ejemplo aquí: «Una vez reconocido el hombre como esencia, como base de toda actividad humana y de todas las situaciones humanas...». (K. Marx y F. Engels, *La Sainte Famille*, ⁂ París: Ed. sociales 1969, pág. 116. Véanse también págs. 47-48).

5 Por no advertir este punto exacto en la gran cantidad de páginas que dedicó durante casi diez años al problema de las relaciones entre marxismo y humanismo, Roger Garaudy no logra aportarle una solución convincente. En verdad, jamás renunció a ver en los *Manuscritos de 1844*, según sus propias declaraciones, el «punto de partida» del pensamiento de Marx («Recherches sur la paupérisation», *Cahiers du Communisme*, enero de 1961, pág. 14), «la etapa decisiva» en la formación de la teoría marxista. («A propos des Manuscrits de 1844 de Marx», *Cahiers du Communisme*, marzo de 1963, pág. 112.) Posición insostenible a la luz de un estudio objetivo del conjunto de los textos y de los hechos. No cabe duda de que los *Manuscritos de 1844* señalan un momento importante de la reflexión de Marx, y más de un tema de esta obra de juventud fue reelaborado en las obras de la madurez, incluso el de la alienación. Pero no es menos indudable que, si existe una etapa decisiva en la prolongada génesis del marxismo, esta es, como los mismos Marx y Engels indicaron, la de las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideogía alemana*, en 1845-1846. En efecto, en estos textos, y a partir de ellos, no hay solo «reconversión de los conceptos especulativos», como sostiene Roger Garaudy (*Peut-on être communiste aujourd'hui?*, ⁂ París: Grasset, 1968, pág. 73), sino una verdadera inversión de las perspectivas, una revolución teórica que prepara, por primera vez de modo directo, la gran obra de la madurez.
No es entrar en una querella secundaria de erudición marxológica subrayar

Pero con ello queda descalificado, desde el punto de vista científico, todo análisis psicológico directo en el nivel de los individuos humanos, porque para el marxismo maduro lo que caracteriza al individuo no es llevar en sí desde el origen la esencia humana, sino hallarla fuera de sí mismo, en las relaciones sociales. Por consiguiente, la búsqueda del hombre concreto sobre la base de los *Manuscritos de 1844* jamás puede, en realidad, llegar a producir conocimientos auténticamente científicos; no es más que una última variante de la psicología especulativa, que cree haber hecho un descubrimiento cuando ha formulado una mera observación empírica según conceptos filosóficos previos. Se comprende entonces por qué Marx la abandonó, por qué nunca dejó de ser una utopía infecunda: la «psicología» de 1844 constituye una vía de acceso ilusoria hacia la personalidad humana, ya que conduce a una concepción ilusoria de esta personalidad. En este sentido, la «riqueza» de los

este aspecto insostenible, entre otros, en la reinterpretación del marxismo que elabora Garaudy desde 1959: aquí está en litigio el sentido mismo del marxismo maduro. Porque la revolución teórica de 1845-1846, sistemáticamente subestimada por Garaudy, se opera sobre un punto decisivo: la concepción del hombre. Hasta 1844, la esencia humana, cuyo carácter histórico-social ligado al trabajo ya había visto bien Marx, era no obstante concebida todavía principalmente bajo la forma del «hombre genérico», vale decir, como inherente a un individuo abstracto aún; por lo tanto, en forma precientífica. No es casual que en esta etapa de su reflexión Marx no hubiera desentrañado todavía los conceptos y principios fundamentales de la economía política y el socialismo científico, mientras que, después de las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*, pasa directamente a escribir *Miseria de la filosofía*, ⁂ *Trabajo asalariado y capital*, ⁂ el *Manifiesto*, ⁂ las «primeras obras del marxismo llegado a su madurez», según el categórico juicio de Lenin en *El Estado y la revolución*. ⁂ ¿En qué consiste, pues, esta revolución teórica de 1845-1846 en la concepción del hombre? Por encima de todo, en este descubrimiento de inmensos alcances, que desarrolla extensamente *La ideología alemana* y encontramos consignado por primera vez en la *Sexta tesis sobre Feuerbach*, auténtica acta de nacimiento de la teoría propiamente marxista del hombre: «La esencia humana no es una abstracción inherente al individuo aislado. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales» (*Das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Marx-Engels Werke*, Berlín: Dietz Verlag, 1962, vol. 3, pág. 6).
Esto significa que el ser de los hombres, su «humanidad» históricamente concreta, no reside ni tiene origen directo en la individualidad humana considerada en general, sino, de acuerdo con el comentario inequívoco de *La ideología alemana*, en «esta suma de fuerzas de producción, de capitales, de formas de relaciones sociales, que cada individuo y cada generación hallan como datos existentes» (pág. 70); en otras palabras, ante todo en la formación económica de la sociedad. La *Sexta tesis* establece, por lo tanto, una distinción fundamental entre la esencia humana objetiva y la forma de la individualidad, y afirma el carácter profundamente secundario de la individualidad con respecto a la base social objetiva. Es evidente que esto acarrea inmensas consecuencias teóricas. Queda descalificada sin remisión cualquier especulación filosófico-humanista sobre «el hombre» en general: hablar del «hombre», en singular, y salvo caso especial, es una mistificación. La alienación, término filosófico en el que se encontraban confundidos en 1844 los fenómenos más heterogéneos, se resuelve en procesos precisos, marcados, engendrados por relaciones sociales objetivas con las cuales la ciencia debe reemplazar las palabras huecas sobre la esencia humana. La historia humana aparece como un proceso de historia natural; sus actores son sin duda los propios hombres, pero hombres producidos en las relaciones sociales y por ellas, de las cuales, según la fórmula de *El capital*, «el individuo es socialmente la criatura, haga lo que haga para librarse de ellas». (*Le Capital*, París: Ed. sociales, 1968, vol. I, pág. 20). Esto lleva a una novísima concepción de la libertad, que ya no es un poder abstracto del hombre en

análisis de 1844 —que en el orden literario permiten exposiciones brillantes— resulta radicalmente engañosa; se trata de un fuego fatuo teórico. Esto permite afirmar que los *Manuscritos de 1844* —o las obras de dicho período— no configuran la buscada articulación entre psicología y marxismo. No es, en realidad, una articulación, sino un *punto débil* en la teoría del joven Marx, que denuncia la inmadurez de su concepción de la sociedad. Nada de lo que imagináramos poder construir sobre aquel se sostendría; cualquier teoría de la «persona» o de la «subjetividad» así planteada quedaría fuera del marxismo, en el humanismo abstracto, en la ideología.

Esto parece conducir directamente hacia el extremo de la otra interpretación. Esta consistirá en afirmar que, desde el punto de vista marxista, no solo la «psicología de 1844», sino *toda psicología* en el sentido habitual de la palabra —en el sentido aparentemente evidente según

general, sino un producto histórico-social concreto, un efecto determinado de la etapa que alcanza el desarrollo de la sociedad. En el análisis de las clases, esto funda de modo materialista la teoría revolucionaria y el socialismo científico. Este conjunto «colado en acero, de una sola pieza», según la imagen de Lenin, se disgrega poco a poco en los trabajos de Roger Garaudy. Inquieto, con justa razón, por corregir las deformaciones dogmáticas y cientificistas de la filosofía marxista, notables particularmente en sus trabajos anteriores a 1956, creyó lograrlo mediante un retorno al humanismo. Pero si, en un sentido que precisaremos más adelante, tenía efectivamente razón en negar con vehemencia que el marxismo es un «antihumanismo teórico», su refutación carece de fuerza por cuanto ha sido desarrollada a partir de una noción mucho menos aceptable del humanismo marxista retrotraído a algunos de sus aspectos precientíficos de 1844 y, más aún, deformado en un sentido espiritualista. A este respecto, se debe destacar que en él, además de su persistente subestimación de la revolución teórica de 1845-1846, este enunciado fundamental del marxismo que constituye la *Sexta tesis sobre Feuerbach* es regularmente reemplazado desde hace varios años por un texto imaginario muy diferente, aunque citado sin miramientos entre comillas, como si se tratara del texto real. Cuando la *Sexta tesis* dice que, en su realidad, «la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales», en Roger Garaudy esto se convierte en: «El individuo es el conjunto de sus relaciones sociales». (Cf. *Marxisme du XXe. Siècle*, ⁂ París: La Palatine, 1966, pág. 73, 105, 155, 162 y 164.) Aunque le he señalado esta insostenible sustitución de texto, Roger Garaudy persiste, en su siguiente libro, en atribuir a Marx estos términos, tan extraños a la letra como al espíritu de la *Sexta tesis* (Cf. *Peut-on être . . .*, *op. cit.*, págs. 245 y 288. En cambio, se restablece el texto real en la pág. 204, pero seguido de un comentario que remite todavía abiertamente al texto imaginario. No obstante, tendría que ser obvio que semejante falta de rigor no admite probabilidad alguna de resolver en forma correcta los problemas de alta precisión que se plantean aquí. Porque el marxismo es ciencia, o no existe.

Por cierto que la seudo *Sexta tesis* de Roger Garaudy no carece, en sí misma, de veracidad. Por ejemplo, *La ideología alemana* desarrolla en repetidas ocasiones la idea de que «la verdadera riqueza intelectual del individuo depende enteramente de la riqueza de sus relaciones reales» (pág. 67), y esboza una teoría marxista de la individualidad que el presente libro tiene la finalidad de precisar y desarrollar. Pero justamente porque Marx mismo piensa los problemas de la individualidad sobre la base de la verdadera *Sexta tesis*, o sea sobre la del materialismo histórico, todo su esfuerzo tiende, en *La ideología alemana* y en otras obras, a mostrar que esas «relaciones» de los individuos son determinadas a su vez por las relaciones sociales objetivas: «(Los individuos) hallan establecidas de antemano sus condiciones de vida, reciben de su clase, completamente trazada, su posición en la vida y, al mismo tiempo, su desarrollo personal; están subordinados a su clase» (pág. 93). En cambio, el enunciado de Roger Garaudy, que reemplaza la definición materialista de la esencia humana por una simple concepción relacional del individuo, nos retrotrae de la ciencia de la historia a una filosofía de la «inter-

el cual su objeto sería el *hombre*, el *sujeto humano*—, es intrínsecamente ideológica, así como todo humanismo es especulativo. Se dirá que, en efecto, a partir de la ruptura representada por las *Tesis sobre Feuerbach*, y aparte de las inevitables secuelas temporarias después de una ruptura teórica tan radical, Marx desplaza por completo el campo de su análisis: de la esencia humana a las relaciones sociales. Pero este desplazamiento, condición imperiosa de la transición al materialismo histórico, a la economía y el socialismo científicos, implica abandonar sin reservas la conceptualización anterior, enteramente contaminada por la actitud especulativa. De esta manera desaparece para siempre, si no de modo absoluto, la *palabra*, o por lo menos el *concepto* y la teoría de la *alienación*. De acuerdo con esta interpretación, lo fundamental es que *el concepto mismo de hombre deja de tener un lugar en el marxismo maduro*. No se trata, claro está, de que el marxismo «olvide» la existencia y el papel *de los* hombres «reales», «concretos». Pero «no olvi-

subjetividad», en definitiva trivial, y que, separada de la base materialista, puede ser perfectamente aceptada por un espiritualista, y se ve incluso arrastrada, de modo inevitable, hacia el espiritualismo. En efecto, desconociendo la decisiva importancia de la distinción entre esencia humana e individualidad, Roger Garaudy en lo sucesivo resucita a cada instante el mito filosófico-humanista del «hombre» en general, «sujeto de la historia» (*Peut-on être . . .*, *op. cit.*, pág. 95); vuelve a situar allí propiedades humanas esenciales, concebidas en adelante en forma inevitablemente abstracta («el proyecto creador», «la superación dialéctica», etc.), y por encima de todo, poniendo de nuevo cabeza arriba las relaciones entre el hombre y las relaciones sociales, restaurando en contra del materialismo histórico nociones típicamente idealistas, atribuye al «hombre» una libertad trascendente: «el hombre» no «se reduce» a las relaciones sociales que lo «condicionan» (págs. 46, 105 y 379), es «trascendente» con respecto «a la sociedad y su propia historia» (pág. 379), es él quien «produce» las relaciones sociales (pág. 105), a través de él nace «el sentido de la historia» (pág. 298). En síntesis, «la actividad específicamente humana (es) el acto de crear valores» (pág. 232), «el hombre» es «un creador a imagen de Dios» (pág. 378).
En este punto extremo se ha borrado toda diferencia de naturaleza entre marxismo y espiritualismo. Al mismo tiempo, en esta reconversión del socialismo científico en humanismo filosófico, se cuestiona directamente la base clasista de la política comunista.
En la autobiografía con la cual inicia su libro *¿Se puede ser comunista hoy?*, Roger Garaudy deja traslucir ciertas motivaciones personales para este requerimiento espiritualista que se empeña en dirigir al marxismo. En lo sucesivo, busca febrilmente, de libro en libro, el punto en que lo que llama el «momento subjetivo» de la iniciativa histórica y del combate de los comunistas pueda unirse a la fe cristiana (pág. 388) y al mensaje de Jesús (pág. 379), al cual sigue siendo profundamente sensible. Se puede sentir emoción ante una búsqueda de esa índole pero es imposible dejar de ver que lo lleva a deslizarse incesantemente desde el diálogo de los hombres y la confrontación de los «valores» hacia la investigación de una imposible convergencia de las doctrinas (¿Hay en verdad entre marxistas y cristianos «divergencias filosóficas irreductibles»?, pregunta en la página 386), y esto significa, de hecho e inexorablemente, más allá de las libertades que se ha tomado con los textos, una profunda alteración del marxismo, tanto en el plano teórico como en el práctico. Es que cuanto más justa sea la manera en que se expresa el marxismo en la política de la mano tendida, más refractario es a ese «suplemento de alma» espiritualista con el que se pretende enriquecerlo. Quien quiera «salvar» el alma del marxismo la perderá.
Esto que, a mi entender, debe ser denominado el callejón sin salida de la tentativa de Roger Garaudy, constituye una prueba más entre tantas otras de que no es posible una auténtica comprensión del marxismo si se permanece fuera o se retrocede, así sea en pequeña medida, respecto de la revolución teórica que este operó.

dar» a los hombres reales de ninguna manera implica necesariamente que se acepte como científico *el concepto de hombre*, tal como tampoco el economista olvida la miseria real por considerar que cuando se habla de los «pobres» no se posee todavía un concepto científico. Y, si, según lo enuncia la *Sexta tesis sobre Feuerbach*, la «esencia humana» no reside en el individuo, sino que está contenida en el conjunto de las relaciones sociales, una ciencia que cree poder tomar como objeto los individuos humanos parece *carecer de esencia* y ser una falsa ciencia. Se sostendrá que los individuos no pueden aparecer en la teoría marxista *más que en la medida en que personifiquen relaciones sociales*, vale decir, en la medida en que *no son* sujetos psicológicos. Es lo que parece decir Marx, en el prólogo de la primera edición de *El capital*: «Solo se trata aquí de *personas* en cuanto son la *personificación de las categorías económicas, representantes de determinados intereses y relaciones de clase*».[6] Claro está que todo el individuo real no se disuelve en las relaciones sociales: en tanto organismo viviente, es un objeto para las ciencias biológicas; en tanto animal que debe convertirse en hombre, lo es para el psicoanálisis. Pero estas ciencias no pueden ser confundidas con una psicología. Más aún: si se quiere desembarazar al psicoanálisis de toda ideología parasitaria y no comenzar por menoscabarlo, convirtiéndolo en una variante de la psicología, su más valioso aporte teórico es el confirmar, por otro conducto muy distinto, que el presunto «sujeto humano» no es sino la apariencia engañosa de *relaciones*; en este caso, las relaciones entre naturaleza y cultura que rondan al inconsciente y sus mecanismos. Resumamos la interpretación global: cualquier psicología, hasta la más positivista en su actitud, se apoya, aunque sea de modo inconsciente, en una *creencia filosófica*; parte, en efecto, de la creencia en el hombre, en la validez teórica del concepto de hombre.

Pues bien, desde el punto de vista teórico, el descubrimiento fundamental de Marx sería que no existe el hombre, sino las relaciones sociales; no habría sujeto, sino estructuras de la historia; en lugar de sentido humano del progreso histórico habría una sucesión de formaciones sociales; y en vez de realización de la esencia humana, resolución de las contradicciones entre estructuras sociales. Es evidente que, en tales condiciones, la articulación entre marxismo y psicología no podría darse en ninguna parte. El materialismo histórico y la economía política han colmado por entero el punto débil que existía en la teoría de 1844. En este aspecto, ya nada queda por agregar.

Semejante interpretación ofrece motivos para sorprenderse, e incluso, en un primer momento, para escandalizarse. No por ello deja de representar, por oposición a las fáciles seducciones de la anterior, una valiosa incitación a la reflexión profunda. Sin duda expresa la verdad, en cuanto a algunos puntos esenciales. En conjunto, no obstante, me parece tan inaceptable como la precedente. Ante todo porque, en mi opinión, está falseada de manera total por una concepción errónea de la relación, en el marxismo, entre obras de juventud y obras de madurez, y, con ello, por lo tanto, de la exacta significación de las segundas. Dicha concepción se manifiesta de modo particular en el concepto de *ruptura*:

6 *Le Capital*, vol. I, pág. 20.

habiéndose producido entre los *Manuscritos de 1844* y las obras de la madurez un cambio radical de la problemática, nada habría verdaderamente *pasado* —salvo como secuelas provisorias— de uno a otro lado de la separación. Esta noción de ruptura, con su fondo de significación matemática, ¿no es demasiado simple y muy poco dialéctica para expresar en toda su complejidad una *revolución* en la historia de las ideas, así como en la historia en general? Porque es necesario advertir no solo la *interrupción* de continuidad que introduce la reestructuración teórica producida por todo gran descubrimiento, sino al mismo tiempo la *unidad* del proceso, sin la cual el descubrimiento sería, por lo demás, realmente milagroso. En verdad, el empleo de la inadecuada noción de ruptura en cuanto a la formación del pensamiento marxista parece significar el rechazo polémico del punto de vista —insostenible— de la continuidad confusa, en lugar de asegurar su real superación científica, que excluye toda simplificación unilateral, toda tendencia a *forzar* textos e ideas.

Sin duda sería demasiado poco decir que desde los *Manuscritos de 1844* hasta las obras marxistas de la madurez hay avance científico; este fue marcado por una ruptura —mejor dicho, *rupturas*— de continuidad, la más decisiva de las cuales se produjo en 1845-1846. Es indiscutible. Pero también lo es que esa serie de rupturas de continuidad jalona, tal como una especie de proceso de ortogénesis teórica, un esfuerzo *continuo* por dominar con conceptos transformados un campo de lo real *que no varía*. Marx y Engels se han representado siempre su propia evolución de esta manera, y aunque su punto de vista no debe ser rodeado de respeto fetichista, más irracional todavía sería desdeñarlo. Así, en 1859, a unos quince años de distancia, Marx examina en el prólogo de la *Contribución* la tarea que él y Engels emprendieron en 1845, de la cual surgiría *La ideología alemana*, considerándola una tentativa de «ajustar cuentas con su anterior conciencia filosófica».[7] La ruptura, por consiguiente, existe. Pero, en el mismo texto, Marx recuerda como etapa notable de su descubrimiento del materialismo histórico el hecho de haber llegado, en 1843, en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, a la idea de que las relaciones jurídicas y la forma del Estado solo pueden ser explicadas a partir de la «sociedad civil», cuya anatomía debe buscarse en la economía política.[8] Hay, pues, continuidad en el progreso de la reflexión. Aún mucho más tarde, en una carta a Engels del 24 de abril de 1867 —o sea al cabo de casi un cuarto de siglo—, dice después de haber retomado contacto con *La Sagrada Familia*, que data de 1844: «Me sorprendió agradablemente comprobar que ese trabajo no debe avergonzarnos, aunque ahora el culto de Feuerbach nos produzca una extraña impresión».[9] Este lenguaje no es el de una ruptura. Lo señalaba Lenin en sus apuntes sobre *La Sagrada Familia*, al anotar frente a un pasaje del libro en que Marx critica a Proudhon: «En este trozo (...) se advierte cómo Marx se aproxima a la

7 *Contribution à la critique de l'économie politique*, ⁂ París: Ed. sociales, 1968, pág. 5.
8 *Ibid.*, pág. 4. Cf. *L'idéologie allemande*, pág. 68, donde se considera que este trabajo de 1843 indica el camino hacia la concepción materialista del mundo, aunque a través de la conceptualización filosófica tradicional.
9 *Correspondance Marx-Engels*, París: Costes, vol. IX, pág. 150.

idea fundamental de todo su «sistema» —*sit venia verbo*—; [10] vale decir, a la idea de las relaciones sociales de producción».[11]
Aún hay más. Durante toda su vida, Marx *no cesó* de retomar y reincorporar, reelaborándolos, materiales anteriores a 1845, en especial de los *Manuscritos de 1844*.

«A juzgar por la cantidad de pasajes tachados con un trazo vertical, no cabe duda de que los consultó. Tenía, en efecto, el hábito de proceder así cuando utilizaba ideas o trozos de los manuscritos que dejaba en sus cajones».[12]

Por lo demás, una simple lectura permite descubrir con facilidad esta reelaboración del material. Así, en *La ideología alemana*, diez años más tarde en la versión primitiva de la *Contribución*, y todavía diez años después en *El capital*,[13] Marx retoma uno de los pasajes más célebres de los *Manuscritos de 1844*: el análisis del poder del dinero a partir de un texto del *Timón de Atenas*, de Shakespeare. Otro ejemplo: en *El capital* vuelve a referirse al análisis de la contradicción en el seno de la sociedad burguesa, y en el alma misma del capitalista, entre la tendencia al atesoramiento y la tendencia a gozar del lujo.[14] En *El capital* retoma varias veces el paralelo, expuesto ya en 1844, entre alienación económica y alienación religiosa.[15] Fácil sería multiplicar los ejemplos. Este comportamiento se asemeja, en cierto modo, al de un pintor que vuelve en su edad madura a los temas que trató en su juventud, porque jamás ha dejado de pensar en ellos. Naturalmente, leyendo la *versión madura* de estos análisis no se puede sino decir: ¡cómo han cambiado!, pero con eso mismo se admite que se los *reconoce*.
Vayamos más al fondo del asunto. Cuando después de la reorientación de 1845-1846 dice Marx en su importantísima carta a Annenkov del 28 de diciembre de 1846 —la cual constituye una de las mejores exposiciones sistemáticas de los principios del materialismo histórico y una reseña de toda *La ideología alemana*— que

«la historia social de los hombres nunca es otra cosa que la historia de su desarrollo individual»; [16]

cuando en 1857-1858, en plena madurez, expresa la conclusión de que la «forma extrema de la alienación» constituida por la relación entre trabajo asalariado y capital

«contiene ya *en sí misma* —aunque bajo una forma invertida, cabeza abajo— la disolución de todas las *condiciones limitadas de la produc-*

10 Con perdón de la palabra.
11 Lenin, *Cahiers philosophiques*, París: Ed. sociales, 1955, pág. 21.
12 *Manuscrits de 1844*, París: Ed. sociales, 1968, prólogo de E. Bottigelli, pág. LXIX.
13 *Ibid.*, pág. 120 y sigs.; *L'idéologie allemande*, pág. 262; *Contribution* . . . , pág. 203; *Le Capital*, vol. I, pág. 137.
14 *Le Capital*, vol. I, pág. 32. Cf. *Manuscrits de 1844*, pág. 103.
15 *Le Capital*, vol. I, pág. 85; vol. I, pág. 82. Cf. *Manuscrits de 1844*, pág. 57 y sigs.
16 *Lettres sur «Le Capital»*, París: Ed. sociales, 1964, pág. 28.

ción y engendra, además, las condiciones ilimitadas de la producción, así como las plenas condiciones materiales del desarrollo íntegro y universal de las fuerzas productivas del individuo»; [17]

cuando, incluso en *El capital* —vale decir, en un momento en que tiene por delante su obra científica cumplida, y en que debería hallarse, de acuerdo con la interpretación antihumanista, en los antípodas del humanismo de 1844 y de la teoría de la alienación— leemos que

«en el fondo del sistema capitalista está la radical separación entre el productor y los medios de producción»,[18]

pero también que al impulsar la gran industria, aquel impone «la necesidad de reconocer el trabajo variado y, por consiguiente, el mayor desarrollo posible de las diversas aptitudes del trabajador, como una ley de la producción moderna» y

«obliga a la sociedad, so pena de muerte, a reemplazar el individuo parcelado, sobre el cual pesa una función productiva de detalle, por el individuo integral capaz de hacer frente a las más diversificadas exigencias del trabajo, y que en funciones alternadas no hace más que dar libre curso a sus distintas capacidades naturales o adquiridas»; [19]

cuando concluye que, con el comunismo, comenzará

«el desarrollo de las fuerzas humanas como un fin en sí, el verdadero reino de la libertad»; [20]

cuando Engels, en una reseña de *El capital*, dice que si Marx

«pone de relieve los aspectos malos de la producción capitalista, prueba con igual claridad que esta forma social era necesaria para elevar gradualmente las fuerzas productivas de la sociedad hasta un nivel en que *todos* sus miembros puedan desarrollar sus valores humanos»; [21]

o cuando, por último, en el libro IV de *El capital*, el propio Marx no vacila en decir que

«el desarrollo de las capacidades de la especie humana, aunque al principio se lleve a cabo a expensas de la mayoría de los individuos, e incluso de algunas clases, elimina finalmente este antagonismo y se confunde con el desarrollo del individuo. En consecuencia, el desarrollo superior del individuo no se logra sino mediante un proceso histórico en el cual los individuos son sacrificados»; [22]

17 *Fondements de la critique de l'économie politique*, ⁂ París: Ed. Anthropos, 1967, vol. I, pág. 481.
18 *Le Capital*, vol. I, pág. 154.
19 *Ibid.*, vol. I, pág. 166.
20 *Ibid.*, vol. III, pág. 199.
21 *Ibid.*, vol. I, pág. 225.
22 *Histoire des doctrines économiques*, París: Costes, vol. IV, pág. 10.

cuando se releen estos textos, así como otros semejantes a los cuales volveré a referirme, ¿se puede verdaderamente considerar que las preocupaciones humanistas de los *Manuscritos de 1844* han sido *superadas* sin que nada de ellas haya *llegado* al marxismo maduro? ¿Y cómo habría que leerlos para no ver, en el corazón de la más rigurosa teoría y de un modo que será necesario elucidar, a los hombres y el contradictorio trayecto de su desarrollo histórico? [23]

23 Por ello, pese a sus méritos, no parece aceptable la solución que propone Louis Althusser al problema de las relaciones entre marxismo y humanismo. Su tesis es que Marx, a partir de 1845, «rompe radicalmente» (*Pour Marx*, ⁂ París: Maspero, 1965, pág. 233) con la problemática del «hombre», de la «esencia humana» y, por consiguiente, del humanismo, irrevocablemente identificado en lo sucesivo como ideología. «El conocimiento del conjunto de las relaciones sociales solo es posible bajo la condición de prescindir por completo de los *servicios teóricos* del concepto de hombre (...) En efecto, ese concepto nos parece inutilizable desde el punto de vista científico» (pág. 255). La problemática del marxismo maduro emigraría a un lugar totalmente distinto, jalonado por conceptos muy diferentes, los del materialismo histórico. Por esta razón, según Louis Althusser, «se puede y debe hablar abiertamente de un antihumanismo teórico de Marx» (pág. 236). «El antihumanismo teórico es previo a la filosofía marxista» (pág. 238).
El trabajo que Louis Althusser y sus camaradas efectuaron en esta dirección contribuyó en gran medida a evidenciar dos puntos esenciales, que pueden considerarse definitivamente establecidos y fuera de los cuales no podría existir una investigación marxista seria: que en 1845-1846 tiene lugar en Marx una revolución decisiva en su concepción del hombre y de las relaciones sociales, y que esa revolución descalifica para siempre al humanismo filosófico. Al mismo tiempo, Louis Althusser desmontó el mecanismo de las alteraciones filosófico-humanistas del marxismo: «Basta afectar a (la) naturaleza humana los atributos de la historicidad «concreta», para escapar a la abstracción y al fijismo de las antropologías teológicas o morales (...) La historia pasa a ser entonces transformación de una naturaleza humana, que sigue siendo el verdadero sujeto de la historia que la transforma. De esta manera se habrá introducido la historia en la naturaleza humana, a fin de volver, a los hombres, contemporáneos de los efectos históricos de los cuales son sujetos, pero —y es esto lo que decide todo— se habrán reducido las relaciones sociales a «*relaciones humanas*» historizadas, vale decir, a relaciones interhumanas, intersubjetivas. Tal es el campo de elección de un humanismo historicista. Tal su gran ventaja: volver a ubicar a Marx en una ideología muy anterior a él, nacida en el siglo XVIII; quitarle el mérito de la originalidad de una ruptura teórica revolucionaria, e incluso hacerla con frecuencia aceptable para las formas modernas de la antropología «cultural» y otras. En nuestros días, ¿quién no invoca este humanismo historicista creyendo invocar verdaderamente a Marx, mientras que una ideología semejante nos aleja de este?» (*Lire «Le Capital»*, ⁂ París: Maspero, 1965, vol. II, pág. 103). No hay réplica para estos análisis.
En la misma medida en que los trabajos de Louis Althusser y sus camaradas resultan convincentes cuando caracterizan el nacimiento del marxismo propiamente dicho por medio de la ruptura con el humanismo filosófico, ¿lo son cuando consideran por fuerza filosófico cualquier humanismo, ideológico cualquier uso del concepto de hombre, y afirman que esta ruptura lleva a Marx hacia el antihumanismo teórico? Más de un marxista se declara en desacuerdo con este punto, y no sin razones. A fin de poder sostener que Marx, humanista en 1844, dejaría de serlo radicalmente a partir del vuelco de 1845-1846, debían designar esta revolución teórica mediante el concepto unilateral, y por lo tanto no dialéctico, de ruptura, que supone, contra hechos bien establecidos, que en esta superación nada se habría conservado de las posiciones anteriores. Este supuesto choca inmediatamente con la notoria presencia, en *La ideología alemana*, del concepto de hombre y la teoría del desarrollo histórico de los individuos. Descartando por principio, sin examen atento, la idea de que pueda tratarse aquí de una clase *completamente nueva* de antropología y humanismo, que ya no es filosófica en el sentido especulativo del término, sino científica, Louis Althusser afirma, pues,

Creo que lo dicho basta para poner de manifiesto la necesidad de un reexamen sistemático y riguroso de lo que llega a ser en conjunto la problemática del hombre dentro del marxismo maduro, desde *La ideología alemana* hasta *El capital*; reexamen del cual dependen a la vez la comprensión misma del marxismo y de su articulación con la teoría de la personalidad. Llevado al terreno de la erudición, semejante intento exigiría volúmenes enteros. Las páginas siguientes ofrecen un escorzo.

que es preciso ver en esa revolución solo supervivencias ideológicas temporarias («*On ne rompt pas d'un coup avec un passé théorique*», *Pour Marx*, *op. cit.*, pág. 28), que hay que clasificar a *La ideología alemana*, al igual que a las *Tesis sobre Feuerbach*, como «obra de la ruptura», ambigua, equívoca, que plantea «delicados problemas de interpretación» (*Pour Marx*, *op. cit.*, pág. 28), o sea que la «ruptura», a decir verdad, no sería tal sino más bien —extrañísimo concepto— una «transición-escisión» (*ibid.*, pág. 255). Ahora bien, si se admiten estas hipótesis en lo que concierne a *La ideología alemana*, ¿cómo pueden ser válidas cuando se trata de las obras de Marx que pertenecen indiscutiblemente a la época de la madurez, y que contienen todas, sin excepción, del modo más claro y constante los elementos de lo que Engels llama, en *Ludwig Feuerbach*, «la ciencia de los hombres reales y de su desarrollo histórico»? Es, por ejemplo, el caso del gran manuscrito económico de 1857-1858, los *Grundrisse*,⁂ traducidos al francés en 1967, bajo el título, por otra parte discutible, de *Fondements de la critique de l'économie politique*, que por sí solos constituyen, a mi entender, una objeción decisiva contra la interpretación antihumanista del marxismo maduro. Desde luego que se puede explicar el completo silencio de Louis Althusser sobre los *Grundrisse* por el hecho de que su traducción es posterior a los trabajos suyos sobre el problema del humanismo. Pero los otros textos económicos de 1857-1859, la *Contribución a la crítica de la economía política*, la versión primitiva de la *Contribución*, la *Introducción* de 1857, llevan largo tiempo traducidos. Ahora bien, para no dar más que este ejemplo, la *Introducción*, que Louis Althusser clasifica sin vacilar entre las obras de la madurez y considera, a justo título, teóricamente fundamental («El capítulo III de la *Introducción* de 1857 puede ser considerado, con todo derecho, el *Discurso del método* de la nueva filosofía fundada por Marx», *Lire «Le Capital»*, *op. cit.*, vol. II, pág. 27), se inicia con una elucidación del concepto de individuo y, cosa inconcebible desde el punto de vista del antihumanismo, propone incluso una definición muy notable del hombre: «El hombre es, en el sentido más literal, un *zoon politikon*, no solo un animal social, sino un animal que únicamente puede individualizarse en la sociedad». Por lo demás, toda la *Introducción* contiene materiales de primera importancia para la elaboración de una teoría científica de la individualidad humana y de su desarrollo en la historia. Pero cabe decir más todavía: en *El capital*, según ya hemos visto a través de algunas citas y conforme habré de mostrarlo en detalle más adelante, encontramos otra vez, en una posición central e indicada con claridad, una concepción perfectamente coherente del hombre, en la acepción no especulativa, materialista-histórica del término, que funda una antropología, un humanismo científicos.

Por lo tanto, es manifiesta la imposibilidad de sostener que cualquier concepto de hombre, cualquier preocupación humanista, son solamente supervivencias temporarias del premarxismo, que encontraremos, por última vez y en forma dispersa, en las «obras de la ruptura», en 1845-1846: por el contrario, hay allí un componente permanente y esencial del marxismo maduro. En tales condiciones, para asegurar de modo terminante que aquel no deja de depender de la ilusión especulativa, forzoso es suponer, dando un paso más en el camino de lo arbitrario, que el Marx joven no habría cesado jamás de rondar al Marx de la madurez; en otras palabras, que la revolución teórica de la cual surgió el marxismo científico nunca habría sido pensada en forma totalmente clara y coherente en la obra misma de Marx. En síntesis, este jamás habría logrado comprender por entero al marxismo. Y por ello es que no habría que vacilar en efectuar, respecto nada menos que de *El capital*, algo que Louis Althusser denomina «lectura sintomal»: una lectura que busca «descubrir lo no descubierto en el texto mismo que lee». *Ibid.*, vol. I, pág. 31). Ahora bien, aun cuando efectivamente se pueda admitir en principio

La concepción marxista del hombre, desde *La ideología alemana* hasta *El capital*

En *La ideología alemana* —es decir, en la primera gran obra que consagra y profundiza la reorientación teórica ya presente en las *Tesis sobre Feuerbach*, «germen genial de la nueva concepción del mundo»—, Marx y Engels emprenden una crítica radical del punto de vista del *humanismo filosófico*, entendiéndose siempre el término «filosófico»,

que un hombre que efectúa un descubrimiento teórico genial sigue siendo, en lo que se refiere a puntos secundarios o a la forma, prisionero precisamente de los límites ideológicos que contribuyó a superar más que cualquier otro, ¿cómo no advertir todo lo que separa ese principio crítico de la inaceptable arbitrariedad que entraña admitir que Marx no se habría comprendido a sí mismo en la cuestión que es, sencillamente, la más central y decisiva de su principal descubrimiento, el materialismo histórico? En otros términos: de la *ruptura* que en el primer momento nos fue presentada como un vuelco histórico real del pensamiento de Marx, separando un antes todavía filosófico y un después por entero científico, se pasa subrepticiamente al *corte* que el intérprete antihumanista se permite efectuar en el nivel del propio marxismo maduro entre textos que aprueba y otros que invalida, por tacharlos de humanismo. De esta manera la vertiente antihumanista del marxismo, por intermedio de la pluma de Jacques Rancière, amonesta vigorosamente al Marx empírico, que «nunca pensó con rigor la diferencia entre su razonamiento y el razonamiento antropológico del joven Marx», que «jamás captó y conceptualizó verdaderamente esta diferencia» (*ibid.*, vol. I, pág. 198). Resumiendo, «en *El capital*, la antropología no tiene otro lugar que el que le procuran los retrocesos del razonamiento de Marx» (pág. 196). Pero queda abierto el interrogante de saber si lo que nos presenta Rancière como inadvertencia de Marx no son, en realidad, inadvertencias suyas en la lectura de Marx. He aquí la extrema ambigüedad de una lectura «sintomal»: ¿no corre, en definitiva, el riesgo de ser mucho más sintomática de los desconocimientos del lector que de los del autor?

Esto no es todo, ya que esta misma arbitrariedad no nos saca de apuros, sino que, por el contrario, nos acorrala irremediablemente en un último atolladero. En efecto, si el marxismo sintomalmente depurado, a desemejanza del marxismo heterogéneo de Marx —desde el punto de vista histórico— excluye todo uso del concepto de hombre, y, por consiguiente, toda articulación teórica entre las relaciones sociales y los hombres reales, lo que se torna incomprensible es, precisamente, la lucha de clases, y en consecuencia el marxismo íntegro. He aquí el punto decisivo en esta cuestión del antihumanismo teórico. El socialismo científico de Marx se apoya por completo en la demostración del carácter históricamente necesario de la transición revolucionaria del capitalismo hacia el socialismo. Y bien, ¿por qué es históricamente necesario este paso, *en otras palabras*, por qué es históricamente necesario que quienes hagan la revolución sean *hombres*, los proletarios? Es sabido que Marx da su respuesta en las páginas más célebres del *Manifiesto*: esta necesidad está unida al hecho de que «la burguesía produce sus propios sepultureros», «no solamente ha forjado las armas que habrán de darle muerte; también ha producido a los hombres que manejarán esas armas: los obreros modernos, los *proletarios*». La explotación capitalista hace literalmente cada vez más *imposible la existencia* del proletariado; por ello este, cuya «lucha contra la burguesía comienza con su existencia misma», «no puede reparar las injusticias sin hacer saltar toda la superestructura de los estratos que constituyen la sociedad oficial». Así, pues, la caída de la burguesía y la victoria del proletariado son «igualmente inevitables». (*Manifiesto del Partido Comunista*, 1a. parte). Vemos de entrada que esta demostración fundamental es la elaboración directa de los análisis de *La ideología alemana*, que establecían que «los proletarios deben, si quieren afirmarse como personas, abolir su propia condición de existencia anterior», que «deben derribar el Estado para realizar su personalidad» (*L'idéologie allemande*, pág 96. Cf. también págs. 103, 320, 416 y 482: «Los individuos de la época actual *están obligados* a abolir la propiedad privada»). Esta tesis que liga

en esta época y según este contexto, en la acepción peyorativa de *especulativo*.

En esa obra rechazan, por lo tanto, en forma absolutamente categórica, el concepto de un Hombre abstracto cuya historia no sería sino su autodesarrollo, y al mismo tiempo la teoría de la alienación tal como se presentaba en los *Manuscritos de 1844*.

Podemos afirmar, por consiguiente, que en *La ideología alemana* ellos consuman la ruptura con lo que puede llamarse la pareja *antropología es-*

indisolublemente el concepto de hombre con los conceptos del materialismo histórico, jamás dejó de ser la espina dorsal del marxismo, hasta ese famoso capítulo XXXII del primer libro de *El capital*, sobre «La tendencia histórica de la acumulación capitalista», que sume a la interpretación antihumanista en una confusión profundamente reveladora, puesto que Marx muestra allí que la necesidad de expropiar a los expropiadores es resultado del «juego de las leyes inmanentes de la producción capitalista», cuyo efecto consiste en aumentar «la miseria, la opresión, la esclavitud, la degradación, la explotación, pero asimismo la resistencia de la clase obrera, en incesante crecimiento y cada vez más disciplinada» (*Le Capital*, vol. I, pág. 205).

La existencia de una correspondencia teórica fundamental entre ciencia de las relaciones sociales y ciencia de los hombres reales, entre materialismo histórico y antropología científica, se halla por lo tanto obligadamente inscripta en el corazón del marxismo, y la tarea que es deber nuestro llevar a cabo consiste en descifrarla, *desarrollarla* de modo correcto. En cambio, el arbitrario corte antihumanista induce lógicamente a poner en tela de juicio lo esencial en el socialismo científico, en el marxismo en general. Esta lógica es perceptible ya, por ejemplo, en Etienne Balibar (cf. «Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique», *Lire «Le Capital»*, *op. cit.*, vol. II): habiendo planteado, desde un primer instante, que en Marx «el concepto de "hombres" constituye un verdadero punto de fuga del enunciado hacia las regiones de la ideología filosófica o vulgar» (pág. 198), y construido con trozos extraídos de *El capital* un «razonamiento» que «hace desaparecer la teoría de los hombres como soporte común de todas las relaciones sociales y el problema de su individualidad» (pág. 251), se ve obligado a comprobar que la necesidad interna del desarrollo histórico y de la transición hacia el socialismo se torna eminentemente problemática. Escribe, en conclusión: «sin nuevas investigaciones profundizadas, no es posible proponer una solución» (pág. 323); y esto, cuando Marx resuelve precisamente ese problema en la base del marxismo. Una lógica similar lleva a Maurice Godelier (cf. «Système, structure et contradiction dans "Le Capital"», *Les Temps modernes*, noviembre de 1966), partiendo de una tentativa de reinterpretación estructuralista y antihumanista de *El capital*, a una alteración profunda del materialismo histórico y la dialéctica (cf. L. Sève, «Méthode structurale et méthode dialectique», *La Pensée*, octubre de 1967). En consecuencia, es fundada la afirmación de que, tomada en el sentido que acabamos de examinar, la interpretación antihumanista teórica dista de producir, según pretende, una lectura rigurosa de Marx más allá de Marx mismo, y constituye en realidad una contaminación del marxismo por corrientes de pensamiento que le son extrañas, en particular, en Maurice Godelier, el estructuralismo, tal como lo encontramos especialmente en Lévi-Strauss. Según se sabe, el fondo de la considerable obra de Lévi-Strauss es la idea de que el secreto último de los hechos humanos no residiría en las infraestructuras sociales, en el sentido marxista, es decir, en relaciones necesarias en las cuales entran los *hombres* cuando se trata de producir bienes *materiales*, sino en estructuras *impersonales* e inconscientes del *espíritu*. Por lo tanto, se trata radicalmente de un idealismo, aunque Lévi-Strauss intente darle, aquí o allá, una apariencia materialista, sugiriendo que estas estructuras del espíritu podrían tener, a su vez, fundamento en estructuras del cerebro, incluso de cualquier materia. El antihumanismo es el corolario lógico de ese estructuralismo, por cuanto al seguir siendo dichas estructuras últimas normalmente inconscientes y no teniendo ninguna «forma humana», el *sentido* que los hombres dan a su historia es por fuerza ilusorio, y la *ciencia* que se hace de ella no tiene la misión de constituir al hombre, sino de disolverlo. En una obra semejante, vemos con mucha claridad cómo el antihumanismo teórico es inseparable de un

peculativa-humanismo abstracto. Allí reside precisamente el contenido esencial de lo que Marx denominó trece años más tarde, en el prefacio de la *Contribución*, un ajuste de cuentas con su anterior conciencia filosófica, así como la meta principal de ambos: ver claro en sí mismos. En lo sucesivo, considerarán como su máximo error el que revela, por ejemplo, el texto siguiente, tomado de entre otros veinte:

idealismo antropológico y de un escepticismo histórico. Pero, en tales condiciones, creer que se podrá proponer una lectura más auténtica del marxismo a partir del estructuralismo se relaciona con estas quimeras epistemológicas que no cesa de suscitar en torno del marxismo la presión de la ideología dominante.

Por su parte y bien mirado, Louis Althusser se muestra circunspecto en el manejo del antihumanismo teórico. Por más que también él «hace desaparecer» el concepto de hombre, observa, sin embargo, que lo que llama el «falso problema» del «papel del individuo en la historia» es, no obstante, «índice de un verdadero problema (...): el de las *formas de existencia histórica de la individualidad*» (*Lire «Le Capital»*, *op. cit.*, vol. II, pág. 63), lo cual puede entenderse de muchas maneras, y hasta escribe, cuando se refiere al consumo y las necesidades, que con esto «se nos remite a la distribución de los hombres en *clases sociales*, que pasan entonces a ser los "verdaderos sujetos" (en la medida en que se pueda emplear ese término) del proceso de producción», y que «la idea de una antropología, si es posible, pasa por la consideración de la definición económica (no antropológica) de estas "necesidades"» (pág. 139). Para Louis Althusser, pues, no sería imposible toda antropología marxista. A mi parecer, esto significa que en *Para leer «El capital»*, él no ha escogido en forma absolutamente neta e irrevocable entre dos interpretaciones muy distintas del antihumanismo teórico formulado en sus estudios anteriores, que retoma en *La revolución teórica de Marx*: una interpretación positiva, según la cual el marxismo *es* un antihumanismo teórico, el antihumanismo teórico *constituye la respuesta* del marxismo al problema del «hombre» —respecto de esta, he mostrado que su lógica conduce de modo inexorable fuera del marxismo—, y una interpretación simplemente negativa, de acuerdo con cuyos términos el marxismo *no es* un humanismo teórico, supone la crítica radical del humanismo teórico, pero sin que esto *constituya* todavía la *solución* marxista del problema del «hombre». Cabe interpretar en este sentido algunos pasajes de *La revolución teórica de Marx*, por ejemplo aquel donde el antihumanismo teórico es calificado sólo como «condición previa» a la filosofía marxista (pág. 238). Esta segunda interpretación dista de suscitar objeciones tan terminantes como la primera, y aun podría ser enteramente aceptada bajo beneficio de un riguroso y unívoco inventario de lo que se rechaza bajo el nombre de humanismo *teórico*. En efecto, hemos visto que es absolutamente cierto y fundamental que el marxismo maduro se apoya en una ruptura irrevocable con el humanismo *filosófico*, *abstracto*, *especulativo*, vale decir, según las clarísimas fórmulas que se dan en *La ideología alemana*, con la sustitución de un «hombre» abstracto por los «hombres que existen y actúan realmente» en «su contexto social dado, en sus condiciones de vida dadas que han hecho de ellos lo que son» (pág. 56. Cf. también págs. 93, 104, 210, etc.) Por desgracia, Louis Althusser no efectúa con suficiente rigor este inventario, cuya exactitud es decisiva. También aquí la *Sexta tesis sobre Feuerbach* es la piedra de toque. En efecto, leemos en el único pasaje de *Pour Marx* que se refiere de modo directo a ella: «La *Sexta tesis sobre Feuerbach* dice que "el hombre" no abstracto es el "*conjunto de las relaciones sociales*"» (pág. 254). No. La *Sexta tesis*, si se quiere tomar su texto *tal como es*, no dice de ninguna manera que «el hombre» no abstracto, sino que «la esencia humana, en su realidad», es el conjunto de las relaciones sociales. La diferencia es fundamental. Efectivamente, el enunciado: el hombre no abstracto (¿por lo tanto, el individuo concreto?) es el conjunto de las relaciones sociales, no tiene ningún sentido riguroso. Esta es la conclusión inmediata que Louis Althusser extrae, contra Marx, del texto de su seudo *Sexta tesis*: «Si esta expresión se toma al pie de la letra, como una definición adecuada, *no quiere decir nada*»; de donde deduce «una *inadecuación* entre el concepto hombre y su definición», y niega al concepto todo carácter científico. A partir de esta deformación de la *Sexta tesis*, convertida en una especie de desatino y obligada a testimoniar, contra su letra y espíritu, en

«Si se examina desde el punto de vista *filosófico* el desarrollo de los individuos en las condiciones de existencia común de los órdenes y clases que se suceden históricamente y en las representaciones generales que por ello les son impuestas, se puede, es verdad, imaginar con facilidad que el Género o el Hombre se han desarrollado en estos individuos o que ellos han desarrollado al Hombre; visión imaginaria que

favor de una no-correspondencia entre la conceptualización antropológica y la conceptualización del materialismo histórico, mientras que, por el contrario, establece la articulación científica entre ambas, es difícil evitar el deslizamiento hacia el antihumanismo teórico *positivo*, con todas las consecuencias que esto acarrea. Examinemos ahora la *Sexta tesis*, tal como es. ¿Qué dice? Muy claramente lo que sigue: el humanismo filosófico, en este caso el de Feuerbach, sólo concibe a la esencia humana en forma abstracta, es decir, en calidad de conjunto de propiedades universales que abstrae, sin crítica histórica, a partir de los individuos reales de la sociedad burguesa. En consecuencia, los hombres concretos deberían ser concebidos como ejemplares de un «género» hipostasiado, entidad metafísica «que liga, en forma puramente *natural*, a los diversos individuos». En esto reside todo el error: «La esencia humana (¡y no "el hombre"!) no es una abstracción inherente al individuo aislado. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales». De tal manera, según la *Sexta tesis*, y al contrario de lo que dice Louis Althusser, la esencia humana *tiene a todas luces una realidad*; en este punto crucial del nacimiento del marxismo maduro, lo que se rechaza no es el concepto de esencia humana, sino la *comprensión abstracta* de ese concepto, a la cual se reemplaza *al mismo tiempo* por una *nueva comprensión*, concreta, científica, histórica, de la *esencia humana*: el conjunto de las relaciones sociales. *La ideología alemana* lo repite sin ambigüedad alguna: «Esta suma de fuerzas de producción, capitales, formas, relaciones sociales, que cada individuo y cada generación hallan cual datos existentes, *es la base concreta* [las bastardillas son mías] de lo que se han representado los filósofos como "sustancia" y "esencia del hombre"» (pág. 70).

Y bien; una vez identificada esta base concreta, en otras palabras, una vez restablecida la *esencia humana*, invertida en el sentido del materialismo histórico, se vuelve finalmente posible concebir de modo científico la *existencia* de los individuos. Hasta ahora, el concepto de hombre real desembocaba siempre, en mayor o menor grado, en la esencia humana *abstracta*; de ahí la invencible incompatibilidad entre el materialismo histórico y esta concepción del hombre: en efecto, en este sentido el marxismo es el adversario teórico irreductible del humanismo *especulativo* (que se diferencia del «antihumanismo teórico», formulación intrínsecamente ambigua a la cual, según mi criterio, conviene *renunciar*). En cambio, ahora el concepto de hombre real remite directamente a la ciencia de las relaciones sociales, que constituye su base verdadera, y esto abre el camino a la construcción, cimentada en ella, de una teoría de la individualidad, de una ciencia de la personalidad articuladas con el materialismo histórico: tarea inmensa, para cuyo cumplimiento la obra de Marx nos ofrece materiales de primera importancia, pero que no por eso deja de estar por delante de nosotros. Esto es lo que desconoce y disfraza a la vez la antes indicada deformación de la *Sexta tesis*: recusando la problemática del hombre y el humanismo, mientras que Marx la eleva por primera vez a un nivel científico, posibilita una reducción antihumanista del marxismo que lo desnaturaliza, y decreta para siempre como ideológico un campo de investigaciones de excepcional fecundidad, cuya prospección permite aquel precisamente. Al mismo tiempo, no pudiendo satisfacer a todos aquellos que, sin estar en condiciones de precisar su condición, ven no obstante en Marx los elementos de un humanismo no especulativo, los rechaza hacia el atolladero de la interpretación filosófico-humanista. Hay que salir de este círculo vicioso. Esto no será posible, hay que dejarlo en claro, mediante la búsqueda de un «camino intermedio», vale decir de un compromiso ecléctico entre humanismo especulativo y antihumanismo teórico. Y tras lo que precede, es bastante obvio que una «búsqueda» semejante se situaría de entrada por debajo de la crítica. En todo caso, esto nada tiene que ver con la solución que propondremos aquí. En primer lugar, es preciso convencerse de que el humanismo especulativo, aun cuando lle-

ha jugado malas pasadas a la historia. Se puede entonces comprender estos diferentes órdenes y clases como especificaciones de la expresión general, como subdivisiones del Género, como fases del desarrollo del Hombre».[24]

Tal es, en suma, lo que hace Feuerbach:

«Jamás llega hasta los hombres que existen y actúan realmente; se atiene a una abstracción, "el Hombre", sin llegar a reconocer al hombre "real, individual, en carne y hueso", salvo en el sentimiento; vale decir, no conoce otras "relaciones humanas" "del hombre con el hombre" que el amor y la amistad, y además idealizadas. No plantea la crítica de las condiciones de vida actuales (. . .) Vuelve por consiguiente a caer en el idealismo, precisamente donde el materialista comunista ve a un tiempo la necesidad y la condición de una radical transformación, tanto de la industria como de la estructura social».[25]

Esta *inversión idealista* de las verdaderas relaciones entre el hombre y la historia, entre los individuos y las relaciones sociales («inversión que abstrae en bloque de las condiciones reales», «pone todo cabeza abajo» y «deriva del proceso de vida histórica [de los hombres], de igual manera que la inversión de los objetos en la retina deriva de su naturaleza física»),[26] es lo que hay que eliminar de raíz: el estudio del desarrollo histórico de los hombres debe ser puesto sobre los pies, de modo materialista y científico.

«Esta manera de considerar las cosas no está desprovista de supuestos. Parte de premisas reales y no las abandona un solo instante. Estas premisas son los hombres, no aislados y fijados de alguna manera imaginaria, sino aprehendidos en su proceso de desarrollo real en condiciones determinadas, de desarrollo empíricamente visible».[27]

gue a menudo a bordear la verdad —lo cual puede crear ilusiones—, no tiene, sin embargo, ninguna probabilidad de unirse jamás a ella, ya que los separa el foso de una incomprensión radical: nada puede evitar la ruptura con aquel, como fue Marx el primero en hacerlo, en 1845-1846, fundando por ese medio una nueva concepción del mundo. Pero esta ruptura exige una vigilancia teórica extrema, por cuanto, en el sentido literal, todo lo demás depende de ella. Louis Althusser prestó una gran servicio a la reflexión marxista contemporánea, y es el de haber dado un relieve totalmente nuevo a esta exigencia; pero él mismo no la ha puesto aún lo bastante en práctica. Se trata, por lo tanto, de retomar desde el comienzo, a fin de llevarlo hasta sus últimas consecuencias, un esfuerzo cuyo principio es justo. Esto supone, desde luego, la paciencia de acordar a aparentes minucias la atención requerida por las más vitales cuestiones. En la primera edición alemana de *El capital*, Marx nos lo previno: advirtió al lector que «en todas las ciencias es arduo el comienzo» y se aplicó a «volver la exposición lo más clara posible, y accesible a todos los lectores», cuando dijo a propósito de la forma-valor de la mercancía: «Para el hombre poco cultivado, el análisis de esta forma parece perderse en *minucias*; son, en efecto y necesariamente, *minucias*, pero del tipo que encontramos en la *anatomía micrológica*».

24 *L'idéologie allemande*, pág. 93. En toda la obra se encuentran literalmente análisis de la misma orientación, y, en particular, en las págs. 56-57, 67, 104, 210-11, 266-70, 278, 324, 472-75, 481-82 y 569.

25 *Ibid.*, págs. 56-57.

26 *Ibid.*, págs. 51, 104 y 270.

27 *Ibid.*, pág. 51.

En este sentido, hay que «dejar de lado a la filosofía», «abandonarla de un salto y emprender el estudio de la realidad como hombre común»,[28] ya que es propio de la filosofía transformarlo todo en categorías abstractas, hasta «el término comunista que designa, en el mundo actual, a quien adhiere a un partido revolucionario determinado»,[29] quedándose así en el punto de vista de «la interpretación» del mundo, cuando se trata de transformarlo:

«La transformación, mediante la división del trabajo, de las potencias personales (relaciones) en potencias objetivas no puede ser abolida extirpando de la mente esta representación general; únicamente puede serlo si los individuos someten de nuevo sus potencias objetivas y suprimen la división del trabajo».[30]

A esto se debe que los filósofos más radicales en palabras sean «los más grandes conservadores».[31] A esta altura de sus reflexiones, pues, Marx y Engels han repudiado por completo y en cuanto al principio la actitud especulativa que aún viciaba sus trabajos de 1844, en especial los *Manuscritos*. Ellos mismos lo subrayan en repetidas ocasiones y de manera explícita. Así Bruno Bauer se lanza a especulaciones sobre *La Sagrada Familia*: «La expresión "humanismo concreto", que él halló en el prólogo de este folleto, sirve de base principal a su hipótesis».[32] Marx y Engels ponen las cosas en su punto, recordando que la inversión materialista de la filosofía especulativa había comenzado ya en los *Anales franco-alemanes*, la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y *La cuestión judía*, ⁂ o sea en 1843-1844.

«Pero para ello se recurrió al vocabulario filosófico tradicional, y los términos filosóficos tradicionales que en estas obras se deslizaron —tales como "esencia humana", "género", etc.— brindaron a los teóricos alemanes la ocasión deseada para equivocar el sentido de la verdadera evolución y creer que en este caso se trataba solamente, una vez más, de una variante nueva de sus gastadas vestiduras teóricas».[33]

La ideología alemana es, en consecuencia, la exposición de los motivos de una irrevocable ruptura con el humanismo filosófico.
Pero esta ruptura en modo alguno borra del campo de la teoría a los *hombres reales*, sino que equivale a *su aparición en lugar del Hombre abstracto*. Después de la *Sexta tesis sobre Feuerbach*, que plantea las relaciones sociales como «base real» de la esencia humana, *La ideología alemana* es justamente una extensa demostración del hecho de que «la historia de las fuerzas productivas» es también «la historia del desarrollo de las fuerzas de los individuos mismos».[34] Como lo expresa la carta dirigida por Marx a Annenkov el 28 de diciembre de 1846, donde se halla íntegramente resumida *La ideología alemana*:

28 *Ibid.*, pág. 269.
29 *Ibid.*, pág. 74.
30 *Ibid.*, pág. 94.
31 *Ibid.*, pág. 44.
32 *Ibid.*, pág. 127.
33 *Ibid.*, pág. 269.
34 *Ibid.*, pág. 98.

«El simple hecho de que toda generación posterior encuentra fuerzas productivas adquiridas por la anterior, que le sirven de materia prima para la nueva producción, crea en la historia de los hombres una conexión, una historia de la humanidad, que es tanto más la historia de la humanidad cuanto mayor desarrollo hayan adquirido las fuerzas productivas de los hombres, y, por lo tanto, sus relaciones sociales. Consecuencia necesaria: La historia social de los hombres nunca es otra cosa que la historia de su desarrollo individual, tengan o no conciencia de ello. Sus relaciones materiales constituyen la base de todas sus relaciones. Estas relaciones materiales no son sino las formas necesarias en que se realiza su actividad material e individual».[35]

Con esto se invierte precisamente el estéril punto de vista del humanismo abstracto, de las huecas frases sobre la esencia humana comprendida en el sentido idealista, lo cual nos permite pasar a una concepción científica fecunda de los individuos concretos y su desarrollo histórico, porque en lo sucesivo los individuos son comprendidos a partir de su verdadera esencia: las relaciones sociales.
La ideología alemana demuestra de manera brillante la fecundidad de este nuevo punto de vista para la comprensión de los hombres reales. En páginas de admirable hondura —que juzgo excepcionalmente sugestivas para quien reflexione sobre la teoría de la personalidad—,[36] Marx y Engels explican cómo lo que denominan, sin haberlo analizado todavía a fondo, *división del trabajo* —o sea un conjunto de *relaciones sociales*— despoja al trabajo humano del sentido de una «manifestación de sí», y cómo, en la sociedad burguesa, hace que la mayoría de los hombres estén «alienados del contenido real de su vida».[37] Señalan también cómo en virtud, no de un despliegue místico de la esencia humana, sino del desarrollo concreto de las *fuerzas productivas* —llegadas a la etapa en que exigen «el desarrollo de una totalidad de facultades en los propios individuos»— así como de las *relaciones de clases* que, excluyendo por entero a los proletarios de cualquier manifestación propia, los impulsa a «buscar una manifestación de sí mismos total, y ya no limitada», la revolución comunista posee *necesariamente* un carácter total y universal, y abre el camino hacia una sociedad donde «la manifestación de sí coincida con la vida material, lo cual corresponde a la transformación de los individuos en individuos íntegros».[38] Todo este análisis fundamenta la conclusión general de que si los proletarios «quieren afirmarse como personas, deben abolir su anterior condición de existencia», «deben derribar el Estado para realizar su personalidad».[39] Estas últimas fórmulas, particularmente rebeldes a la interpretación antihumanista, pero cuyos alcances son por el contrario evidentes para la elaboración de una teoría científica de la personalidad, de ningún modo son fórmulas aisladas en *La ideología alemana.* En particular, son ampliamente elaboradas en la polémica contra Max Stirner.[40] Más aún:

35 *Lettres sur Le Capital*, París: Ed. sociales, 1964, pág. 28.
36 *L'idéologie allemande,* págs. 91-104.
37 *Ibid.*, pág. 103.
38 *Ibid.*, pág. 104.
39 *Ibid.*, pág. 96.
40 Véanse, esp. págs. 320-22, 472-84.

Marx y Engels demuestran —y esto permite apreciar hasta qué grado de profundidad el materialismo histórico implica tomar en cuenta a los hombres— que la *separación* entre estos y las relaciones sociales hace incomprensibles, no solo a los *hombres*, sino también al desarrollo de *las relaciones sociales*, a la lucha de clases. En Stirner, afirman Marx y Engels,

«aparece por un lado la "transformación de la situación" y por el otro los "hombres", aspectos ambos que se hallan completamente separados. Ni siquiera se le ocurre que la "situación" ha sido siempre la de estos hombres, precisamente, y que nunca ha sido posible transformarla sin que se transformasen los hombres, y que estos, para llegar a ello, se hayan sentido "descontentos de sí mismos" en su situación anterior».[41]

De tal modo *La ideología alemana* expone por anticipado la célebre tesis del *Manifiesto* —y, más en general, de todo el marxismo—, según la cual la burguesía engendra sus propios sepultureros.

«El proletario, que, como los demás hombres, ansía satisfacer sus necesidades personales y no puede colmar siquiera las que comparte con todos; él, a quien la obligación de trabajar catorce horas diarias lo rebaja al nivel de bestia de carga y la competencia lo convierte en una cosa o mercancía; aquel a quien de su posición de simple fuerza productiva, la única que le resta, lo expulsan otras fuerzas productivas más poderosas, ese proletario tiene la misión real de revolucionar sus condiciones de vida».[42]
«Los individuos de la época actual *están obligados* a abolir la propiedad privada».[43]

Esto equivale a decir, en suma, que *La ideología alemana* no se limita a rechazar el humanismo filosófico, lo cual no haría más que librarnos de él en forma negativa; lo niega dialécticamente, vale decir, lo *supera*, no, desde luego, y es importantísimo aclararlo, en el sentido hegeliano del concepto de superación, o sea descubriendo *dentro* de la especulación filosófica un punto de vista «superior», sino en el sentido marxista específico: el de una *inversión materialista* y una *transmutación científica* que nos permiten abandonar definitivamente la especulación. No solo se invalida como especulativo el concepto de Hombre abstracto, sino que se explica su génesis histórica a partir de las condiciones dentro de las cuales se desarrollan los hombres reales, reemplazándolo en consecuencia por un nuevo concepto de hombre como individuo social históricamente determinado, que abre paso a una *antropología no especulativa*, cuya piedra angular es la *Sexta tesis sobre Feuerbach*. La misma teoría de la alienación, odisea mística de la esencia humana, únicamente podrá revelar su más profundo idealismo y ser por consiguiente eliminada de raíz en la medida en que la totalidad de los procesos históricos —incluidos también los de la existencia personal— sea comprendida sobre la base de la esencia humana *real*, y ya no imagina-

41 *Op. cit.*, pág. 416.
42 *Ibid.*, pág. 320.
43 *Ibid.*, pág. 482.

ria; sobre la base, por lo tanto, del estudio concreto de las relaciones sociales, sus contradicciones efectivas y su desarrollo práctico. Así la teoría filosófica deja lugar al mismo tiempo a una *teoría científica de las contradicciones y las condiciones de desarrollo históricas de los individuos*. De tal modo, los nuevos conceptos y teorías resultantes de la inversión materialista llevada a cabo respecto de las relaciones especulativas entre esencia humana y relaciones sociales no son de ningún modo el simple *reflejo inverso* de las teorías y conceptos idealistas a las que reemplazan; semejante inversión no nos sacaría verdaderamente del mundo de la especulación. En cambio, generados en forma nueva, sobre la base del estudio de las condiciones históricas objetivas, cumplen científicamente con relación a la realidad, la función explicativa que las teorías y conceptos idealistas de la filosofía previa no lograban cumplir sino *especulativamente*. Esta *homología de función*, en el marco de sistemas teóricos que son sin embargo *cualitativamente distintos*, es lo que permite la lectura de las soluciones científicas nuevas como efectiva respuesta a los problemas insolubles de la antigua filosofía, siempre y cuando se tenga cuidado de no caer jamás en la trampa de su confusión pura y simple, que pondría en marcha una inevitable regresión hacia el humanismo especulativo. Así actúan con frecuencia Marx y Engels en *La ideología alemana*, llegando hasta coquetear con el vocabulario especulativo, aun cuando en otros pasajes lo descalifican sarcásticamente, no por «inconsecuencia», ni mucho menos —la inconsecuencia de las «obras de la ruptura», según la interpretación antihumanista—, sino, al contrario, porque ambos enfoques son en el fondo idénticos: la posibilidad de resolver un viejo problema insoluble *traduciéndolo* a una problemática nueva es la prueba más convincente de la caducidad de la antigua.

De esta manera *La ideología alemana* admite, como la *Sexta tesis*, la designación del conjunto de las condiciones sociales materiales como esencia humana «real», «base concreta de la esencia humana».[44] En una síntesis extrema, se dice incluso que «el ser de los hombres es su proceso de vida real»; [45] en este enunciado el verbo ser no significa, por supuesto, identidad indiferente de sujeto y atributo, sino transcripción efectuable del primero al segundo, y por lo tanto tiene, pese a las apariencias, un sentido muy distinto de la formulación de los *Manuscritos de 1844*: «El individuo *es el ser social*»,[46] la cual, examinada con atención dentro de su contexto, demuestra afirmar, por el contrario, la equivalencia lisa y llana del lenguaje de la sociedad real y el de la esencia humana abstracta. Igualmente, *La ideología alemana* transcribe en la nueva conceptualización científica el término «alienación»:

«Esta fijación de la actividad social, esta petrificación de nuestro propio producto en una potencia objetiva que nos domina y escapa a nuestro control, contrarresta nuestras expectativas, reduce nuestros cálculos a la nada, es uno de los momentos fundamentales del desarrollo histórico hasta nuestros días (...) Naturalmente, esta "alienación"

44 *Ibid.*, pág. 70.
45 *Ibid.*, pág. 50. («Das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess», *MEW*, vol. 3, pág. 26).
46 *Manuscrits de 1844*, pág. 90.

—para que nuestra exposición resulte inteligible a los filósofos— no puede ser abolida sino en condiciones prácticas . . .».[47]

Criticando en otra parte a Feuerbach, según quien «el ser de un objeto o de un hombre es también su esencia», Marx y Engels juzgan posible responder en los mismos términos utilizados por aquel:

«Por consiguiente, si millones de proletarios no se sienten satisfechos en nada con sus condiciones de vida, si su "ser" no corresponde en lo mínimo a su "esencia", esta sería, conforme al pasaje citado, una desgracia inevitable que convendría soportar con serenidad. Sin embargo, esos millones de proletarios o comunistas opinan de manera muy diferente, como lo probarán llegado el momento cuando armonicen su "ser" y su "esencia" en la práctica y por medio de una revolución».[48]

Señalan además que los términos «humano» e «inhumano» —que relacionados con un Hombre ideal y abstracto forman importantísima parte del mistificado vocabulario de la filosofía especulativa— no son, sin embargo, puros y simples contrasentidos si se los define históricamente como un «producto de las condiciones existentes».

«La expresión positiva "humano" corresponde a un sistema determinado, *dominante* en función de un cierto modo de producción, y a la manera de satisfacer las necesidades que ese sistema implica, así como la expresión negativa "inhumano" corresponde a la tentativa, renovada cotidianamente y suscitada por ese mismo modo de producción, de negar esta situación dominante, así como la forma dominante de satisfacer las necesidades en el marco del modo de producción existente».[49]

Por esto

«el juicio antirracional de los filósofos, según el cual el hombre real no es un hombre, no constituye otra cosa que la expresión más universal, más general de la contradicción universal de hecho existente entre las necesidades de los hombres y las condiciones en que estos se encuentran; simplemente se la traslada al terreno de la abstracción. La forma antirracional de esta frase abstracta corresponde por completo al carácter irracional de las relaciones que existen dentro de la sociedad burguesa, donde son llevadas a su forma extrema».[50]

Es evidente: incluso en la obra de Marx y Engels donde se efectúa la ruptura decisiva entre el enfoque todavía «filosófico» de su juventud y el enfoque «científico» de su madurez en cuanto a la cuestión central de la concepción del hombre, la conceptualización antropológica-humanista *no desaparece*, sino que sufre una *transmutación científica* compleja, que se presenta como una *crítica radical*, pero también a la vez como una *validación teórica nueva*. Esto es además, exactamente, lo

47 *L'idéologie allemande*, pág. 63.
48 *Ibid.*, pág. 74
49 *Ibid.*, pág. 475.
50 *Ibid.*, pág. 472.

que sucede con lo que antes denominé la «psicología de 1844»: la infinita riqueza de indicaciones que *La ideología alemana* ofrece para una psicología de la personalidad no radica, si bien se mira, en la mera prolongación de lo que se halla en los *Manuscritos de 1844*, cuya índole especiosa y engañosa infecundidad científica hemos visto ya. Es que los notabilísimos análisis que contiene *La ideología alemana* sobre las necesidades, los deseos, la pasión, la riqueza intelectual, la concentración del talento artístico en algunos individuos, y más aún sobre las estructuras mismas de las contradicciones de la vida personal— análisis que utilizaremos en los capítulos que siguen— ya no se apoyan, en lo esencial, en consideraciones situadas de modo abstracto en el mundo «del hombre genérico», sino en el estudio de las relaciones sociales reales. Su límite básico es precisamente el de los conocimientos económicos de Marx y Engels en 1845-1846. Pero en materia de teoría del individuo concreto parece nacer allí, en principio, algo que prefigura la solución real de este decisivo problema.

Para abreviar, veamos ahora cuál es la posición de Marx respecto de tales cuestiones unos diez años más tarde, en la voluminosa serie —más de mil doscientas páginas impresas— de sus trabajos económicos de 1857-1859, a los que se ha convenido en titular, de acuerdo con el orden en que fueron escritos, *Introducción a la crítica de la economía política* (1857), *Grundrisse* o *Fundamentos de la crítica de la economía política* (1857-1858), el fragmento conservado de la *Versión primitiva* (1858) y la versión definitiva de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1858-1859), habiendo sido este último el único trabajo publicado por Marx mientras aún vivía. Desde el punto de vista de los problemas aquí expuestos, lo primero que llama la atención en estos textos, comparados con *La ideología alemana*, es que ha desaparecido prácticamente la polémica contra el humanismo filosófico en cuanto tal. A lo sumo aparecen todavía cuatro o cinco veces, en mil doscientas páginas, observaciones incidentales que traen el eco de aquello que, en *La ideología alemana,* era el tema crítico central: en la *Introducción* de 1857, una frase contra Proudhon, a quien resulta

«naturalmente muy cómodo recurrir a la mitología para ofrecer una explicación histórico-filosófica de una relación económica cuyo origen histórico ignora»,[51]

y más adelante, en el mismo texto, la breve indicación de que «la conciencia filosófica está hecha de modo que, para ella, el pensamiento conceptual constituye al hombre real»; [52] en los *Grundrisse*, un párrafo donde se condensa casi literalmente una página de *La ideología alemana* para explicar la ilusión de los filósofos que «describen la era moderna como dominada por las ideas, e identifican la producción de la libre individualidad con la inversión de este dominio»; [53] y en una discusión sobre el punto de vista de Adam Smith, la precisión siguiente:

51 *Contribution*, Ed. sociales, pág. 150. Este volumen contiene la *Introducción*, la *Contribución* y la *Versión primitiva.*
52 *Ibid.*, pág. 165.
53 *Fondements*, vol. I, pág. 102. Cf. *L'idéologie allemande*, pág. 210.

«Nos proponemos examinar su punto de vista, no desde la perspectiva filosófica, sino desde la económica».[54]

Es evidente que esta desaparición casi total de la polémica explícita contra el humanismo filosófico no significa que Marx ponga en duda su corrección, sino que, por el contrario, en lo sucesivo *la da por sentada*; es una etapa cumplida en su totalidad, y en igual medida superada, de su *pasaje* hacia el campo del materialismo histórico. En adelante ya no hace falta demostrar al lector la necedad de especular sobre el Hombre, demostrándoselo simultáneamente a sí mismo, sino de impulsar el trabajo crítico en el campo de la economía política burguesa y edificar una economía política materialista, científica, la única que puede suministrar una base teórica correcta al estudio global de los problemas del hombre, la sociedad y la historia.
Pero justamente por esta razón, si ahora Marx ha superado la crítica del *humanismo abstracto*, la crítica de *la abstracción* en general, y en la economía política en particular, pasa a ser para él una tarea decisiva. En este sentido, como se verá, en los trabajos de 1857-1859 sigue habiendo, y más que nunca, una crítica del *hombre abstracto*; solo que el esfuerzo crítico se ha desplazado, si cabe decirlo, de lo sustantivo a lo adjetivo: para completar la elaboración de los nuevos conceptos, incluido el nuevo concepto de hombre, que reemplazan a los del humanismo filosófico, es necesario elaborar por completo la nueva teoría del concepto, de la abstracción y lo concreto, de la esencia y la existencia; llevar hasta sus últimas consecuencias la crítica de la concepción especulativa del conocimiento y la construcción de una teoría materialista, científica, que la sustituya. Sin duda es por eso que Marx *comienza* su enorme tarea de 1857-1859 redactando la *Introducción*, y sobre todo la explicación sobre *El método de la economía política*, del cual se debe decir, con Louis Althusser, que «con todo derecho se lo puede considerar el *Discurso del método* de la nueva filosofía establecida por Marx». Lo que Marx —quien tenía entonces treinta y nueve años— consuma en dicho texto es, en suma, la crítica de la dialéctica de Hegel, iniciada en su primera juventud; es la inversión materialista de aquella. Esta inmensa cuestión excede en mucho, claro está, el marco de la presente obra.[55] Habrá que indicar por lo menos, retrocediendo un poco, algunos datos esenciales, cuya decisiva importancia para construir una teoría verdaderamente científica de la personalidad se advertirá más adelante.
El manuscrito de 1843, titulado *Crítica de la filosofía del derecho (del Estado) de Hegel*, contiene la primera crítica fundamental de la dialéctica hegeliana llevada a cabo por Marx. Una página, decisiva en todo aspecto, resume esta crítica:

«El error principal de Hegel es tomar la *contradicción del fenómeno* como *unidad en el ser, en la idea*, mientras que ella tiene como esencia

54 *Fondements*, vol. II, pág. 115.
55 El análisis *completo* y *sistemático* del *desarrollo* de la crítica y de la *inversión* de la dialéctica hegeliana en la obra de Marx y Engels, análisis cuya importancia es fundamental, solo ha sido hasta ahora objeto de estudios muy parciales en los trabajos marxistas de lengua francesa. Me propongo aportar una contribución a esta tarea necesaria en una obra que próximamente consagraré a la dialéctica.

algo más profundo, a saber: una *contradicción esencial.* Por ejemplo, la contradicción del poder legislativo en sí mismo no es más que la contradicción del Estado político consigo mismo, y, por lo tanto, también de la sociedad civil consigo misma. La crítica vulgar cae en un error opuesto, un error *dogmático.* Critica así, por ejemplo, a la constitución, llamando la atención sobre la antítesis de los poderes, etc. Halla contradicciones por doquier. Es también una crítica dogmática que *lucha* contra su objeto, tal como antes el dogma de la Santísima Trinidad era refutado mediante la contradicción entre 1 y 3. La verdadera crítica, en cambio, muestra la génesis interior de la Santísima Trinidad en el cerebro humano, describe su acta de nacimiento. De tal manera, la crítica verdaderamente filosófica de la constitución actual del Estado no se contenta con indicar que existen contradicciones sino que las *explica,* comprende su génesis, su necesidad. Las considera según su significación *propia.* Pero esta *comprensión* no consiste, como piensa Hegel, en descubrir por todas partes las determinaciones de la noción lógica, sino en concebir la lógica especial del objeto especial».[56]

Tenemos aquí el germen de *toda* la crítica marxista de la dialéctica hegeliana *y* de su inversión materialista, siendo crítica e inversión rigurosamente inseparables.

¿Qué dice Marx, en resumen? Hegel ha logrado un avance notable al mostrar el *movimiento dialéctico,* tanto en la esfera del Estado como en las restantes. En él, sin embargo, este descubrimiento no ha dejado de ser el de un filósofo especulativo, idealista, o sea que las contradicciones empíricas no pasan a ser objeto de una ciencia materialista que busca su base real, sino sujeto de una especulación que las examina desde la perspectiva de su reflexión en el pensamiento, vale decir, las convierte en *abstracción lógica: el* movimiento dialéctico, el cual, mediante una inversión ideológica clásica, surge a su vez como esencia real y fuente de las contradicciones empíricas. Esto significa que, en Hegel, el genial descubrimiento de la dialéctica es doblemente mistificado en su estatuto y en su contenido. En cuanto a su estatuto: como no se advierte el soporte real, material, de las contradicciones empíricas, «la idea mística se convierte en ese soporte».[57] Hegel «invierte todo»: [58] «lo real se vuelve fenómeno»,[59] mientras que la idea se vuelve sujeto real; es un puro «misticismo lógico».[60] En cuanto al *contenido*: dado que, en lugar de buscar científicamente en todas partes «la lógica especial del objeto especial», «son siempre las mismas categorías las que proveen el alma, tan pronto en una esfera como en otra».[61] Por ejemplo, «la lógica no sirve para probar el Estado, es el Estado el que sirve para probar la lógica».[62] En otras palabras, Hegel fuerza los datos empíricos para introducirlos en categorías preestablecidas, que en consecuencia llevan la marca de *la abstracción especulativa.* Queda algo por añadir. Si las con-

56 K. Marx y F. Engels, *Oeuvres philosophiques,* París: Costes, 1948, vol. IV, págs. 188-89.
57 *Ibid.*, pág. 54.
58 *Ibid.*, pág. 180.
59 *Ibid.*, pág. 26.
60 *Ibid.*, pág. 18.
61 *Ibid.*, pág. 28.
62 *Ibid.*, pág. 42.

tradicciones existentes son solo manifestaciones empíricas de la contradicción lógica, su solución misma no puede sobrevenir sino a partir de la lógica, y por ende en forma especulativa y no práctica, mediante una revolución del estado de cosas existente. En esto reside la censura más profunda de Marx: en Hegel, la dialéctica no es *verdaderamente crítica.* En lugar de relacionar las contradicciones empíricas con el movimiento real que las ha producido y que debe superarlas en la práctica, las traslada a la esfera de la especulación, donde poseen de antemano su solución ideal, la cual ya tiene, por consiguiente, su manifestación empírica en la realidad. Así la *superación dialéctica* se convierte en la cosa más conservadora que existe: superar las contradicciones únicamente en el pensamiento (idealismo) significa que se acepta, sin crítica, su fundamento real (empirismo).[63] Por ejemplo:

«No hay que reprochar a Hegel que describa el ser del Estado moderno tal como es, sino que considere a lo que es como el *ser del Estado.* El hecho de que lo racional sea real está precisamente en *contradicción con la realidad irracional* que es en todos los casos lo contrario de lo que expresa y expresa lo contrario de lo que es».[64]

Hegel procura convencernos por ello de que la solución de las contradicciones políticas existentes podría ser hallada dentro del marco mismo del Estado y la sociedad que justamente constituyen su base real, llegando «casi hasta el servilismo» respecto del poder. En rigor de verdad,

«la supresión de la burocracia solo es posible si el interés general se convierte en interés particular *en la realidad* y no, como en Hegel, en el pensamiento puro, en la *abstracción*, lo cual no puede lograrse sino en la medida en que el interés *particular* pase realmente a ser interés *general.* Partiendo de una oposición irreal, Hegel no llega en consecuencia más que a una identidad imaginaria, pero que en realidad es a su vez una oposición».[65]

Por consiguiente la dialéctica hegeliana, idealista en su contenido al igual que en su función, no es utilizable bajo esta forma. Sin embargo, y «a pesar de su tara especulativa original», proporciona —tal como la encontramos por ejemplo en la *Fenomenología* ⁂— «los elementos de una caracterización real de las relaciones humanas».[66] Esto deriva justamente de que, pese a la conciencia idealista que tiene de sí misma, la dialéctica hegeliana se origina en definitiva en la reflexión sobre la realidad objetiva. Este es un hecho fundamental, mal comprendido con frecuencia porque la *historia de la formación de la dialéctica hegeliana* ha sido hasta ahora escrita casi siempre a partir de la concepción *idealista* que el propio Hegel tenía de ella. Desde luego, también hay que

63 En Hegel existe «inversión necesaria del empirismo en especulación y de la especulación en empirismo» (pág. 86), caída «del espiritualismo político en el más grosero *materialismo*» (pág. 215).
64 *Ibid.*, pág. 134.
65 *Ibid.*, pág. 104.
66 *La Sainte Famille*, París: Ed. sociales, 1969, pág. 228. Cf. *L'idéologie allemande*, pág. 601.

invertir de manera materialista la historia de esta génesis, vale decir analizar, según el espíritu del materialismo histórico, cómo la dialéctica hegeliana llegó a resumir un inmenso desarrollo de la práctica y la teoría, al mismo tiempo que lo invertía ideológicamente y lo mistificaba mediante la abstracción especulativa. Demuéstrase, entonces, que la crítica radical de la dialéctica hegeliana, o sea la elucidación científica de su génesis, coincide con su *inversión*, es decir con la *rectificación materialista de su función* (la dialéctica es el reflejo del movimiento real en el pensamiento) y la *reelaboración científica de su contenido* (la dialéctica, ya no como abstracción especulativa, sino como «lógica especial del objeto especial» [67]). La rectificación materialista de su función es efectuada tan pronto como se la concibe, puesto que consiste en su simple representación teórica; por ello Marx la entrevió muy pronto: exactamente, desde que pudo comenzar a concebir el principio del materialismo histórico, o sea —de acuerdo con su propio juicio en el prólogo de la *Contribución*— desde 1843, cuando llevó a cabo su crítica de la *Filosofía del derecho*, de Hegel. En cambio la reelaboración científica del contenido de la dialéctica, que implica el inventario crítico de la dialéctica hegeliana en su conjunto, a la luz del trabajo científico y la lucha política, representa una tarea inmensa, y en cierto sentido infinita. Hay que cuidarse de la tentación tanto de conservar las categorías hegelianas en forma no lo bastante crítica —lo cual conduciría a una reincidencia parcial en la especulación— como de desconocer el núcleo de verdad que ellas contienen, vale decir, de retroceder desde el punto de vista teórico. Tal es la tarea excepcionalmente difícil, pero también excepcionalmente importante, que Marx emprende y que es posible seguir de libro en libro, por ejemplo, a propósito del concepto de negación de la negación, sobre el cual vuelve de modo incesante, en el tercero de los *Manuscritos de 1844*, en *La ideología alemana* (donde a la concepción hegeliana de «la unidad negativa», de la superación especulativa de los dos términos de una contradicción, opone

«el aniquilamiento, producido por condiciones materiales, de un modo de vida materialmente condicionado [...], *lo que hace desaparecer, a la par, esta contradicción y su superación*».[68]

en otras palabras, un nuevo concepto de la negación de la negación, de la superación), en *Miseria de la filosofía* y el *Manifiesto* (donde este nuevo concepto es motivo de una prolongada exposición); después en los trabajos de 1857-1859 y en *El capital*, obra en la cual desempeña un papel irreemplazable.

En consecuencia, nada es más importante en la *Introducción* de 1857 —incluso desde el punto de vista de la elaboración de la teoría de los *individuos concretos*— que la crítica de la *abstracción especulativa* y la teoría científica de la esencia y del concepto, allí elaboradas con inigualada profundidad al cabo de quince años de reflexión sobre cuestiones de método. Desde el principio, Marx emprende la crítica de lo

67 Cf. acerca de este punto, L. Sève, «Henri Lefebvre et la dialectique chez Marx», *La Nouvelle Critique*, nº 94, marzo de 1958.
68 *L'idéologie allemande*, pág. 280. Las bastardillas son mías.

que denomina «eternización de las relaciones de producción históricas»,[69] diciendo:

«Todas las épocas de la producción tienen ciertos rasgos comunes, ciertas determinaciones comunes. *La producción en general* es una abstracción, pero una abstracción racional, en la medida en que, subrayando los rasgos comunes, nos evita repeticiones».[70]

Tomándola en este sentido, abstracción no implica mistificación especulativa. No obstante, si se quiere desarrollar el contenido de dicha «producción en general», o sea las condiciones generales de cualquier producción, «ello se reduce a algunas determinaciones muy simples, reiteradas como fastidiosas tautologías».[71] Cuando, por el contrario, la producción es examinada concretamente, en condiciones históricas determinadas, esos caracteres comunes a todas las épocas ceden el paso a las diferencias esenciales que se descubren de una formación social a otra; en lugar de la abstracción pobre de la producción en general, siempre y en todos los casos idéntica a sí misma, hallamos la diversidad de las ramas y formas de producción, la especificidad de sus manifestaciones, según el cuerpo social a que pertenecen. Debemos, por lo tanto, abandonar el campo de las abstracciones preliminares si deseamos elaborar una representación científica de lo concreto.

«Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, y en consecuencia unidad de la diversidad. Por eso se presenta en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque en verdad lo sea y por ello sea también el punto de partida de la noción inmediata y de la representación. El primer proceso ha reducido la plenitud de la representación a una determinación abstracta; con el segundo, las determinaciones abstractas llevan a la reproducción de lo concreto por intermedio del pensamiento. A esto se debe que Hegel haya caído en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento, que se concentra en sí mismo, se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto no es, para el pensamiento, sino la manera de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo bajo la forma de un concreto pensado. Pero de ningún modo radica en esto el proceso de la génesis de lo concreto mismo».[72]

Así, pues, el error teórico fundamental en cuanto al uso de la abstracción, el error especulativo que cierra toda vía de acceso a la verdadera ciencia, es el que consiste en confundir la *generalidad abstracta* —que no es todavía sino representación puramente exterior de las cosas mismas— con la *esencia real* que gobierna su movimiento concreto; en considerar que esta generalidad abstracta, simple iniciación del trabajo de la reflexión, es el punto de partida objetivo, la base efectiva del proceso real. Por ejemplo, la producción en general no es en ningún

69 *Contribution*, pág. 150.
70 *Ibid.*, págs. 150-51.
71 *Ibid.*, pág 152.
72 *Ibid.*, pág. 165

sentido *lo que se desarrolla y especifica* en las formas y etapas históricas reales de la producción; a lo sumo, designa lo que ante el pensamiento aparece como si permaneciera idéntico a través de estas formas y etapas. Cuando en sus exposiciones sobre la producción en general los economistas burgueses nos ofrecen como profundísima esencia de su objeto esta generalidad, representan, por ende, a la producción

«encerrada en leyes naturales, eternas, independientes de la historia, y en esta ocasión (dejan deslizar) bajo cuerda la idea de que las relaciones *burguesas* constituyen leyes naturales inmutables de la sociedad concebida *in abstracto*. A este fin tiende, más o menos conscientemente, tal procedimiento».

La base de esta mistificación es

«borrar o suprimir todas las diferencias históricas para enunciar leyes que se apliquen al *hombre en general*».[73]

Al término de lo que pudo parecer al comienzo una digresión, vemos hasta qué punto dista Marx, en la tarea epistemológica y económica efectuada en 1857, y pese a las apariencias, de haber olvidado la crítica del *hombre abstracto* en *La ideología alemana*; es, por el contrario, su profundización, desde el punto de vista de su base tanto material (economía política) como intelectual (epistemología). Dice Marx:

«En resumen, todas las etapas de la producción tienen determinaciones comunes a las que el pensamiento presta un carácter general; pero las supuestas *condiciones generales* de cualquier producción solo son estos factores abstractos, que no responden a ningún período histórico real de la producción».[74]

En este enunciado que cristaliza el conjunto de la crítica marxista de la abstracción, cada palabra debe ser pesada. Y para quien lo haya hecho, en efecto, habrá cesado necesariamente toda adecuación del marxismo a un humanismo especulativo.
Otro ejemplo puede evidenciarlo con elocuencia: el del trabajo. En los *Manuscritos de 1844*, ese concepto del trabajo y su alienación desempeña precisamente el papel central. Pero, ¿en qué forma? Todos los fenómenos con él relacionados se consideran *comprendidos* desde el momento en que se los ha podido presentar como manifestaciones de la alienación general del trabajo humano, o sea, de hecho, en cuanto se los ha reagrupado bajo una abstracción. Pero dado que la noción de alienación del trabajo en general *evoca* inmediatamente realidades vividas en la sociedad burguesa —por la sencilla razón de que no es, en el fondo, otra cosa que su denominación abstracta— se crea la ilusión de que llegamos, por el atajo de la abstracción filosófica, al análisis concreto de la realidad concreta. En rigor de verdad, se trata típicamente de lo concreto falso, cuyo mecanismo desarma la *Introducción* y en el que todavía interviene en parte la contradanza del empi-

73 *Ibid.*, pág. 152.
74 *Ibid.*, pág. 153.

rismo y la especulación. La noción de trabajo alienado no puede por consiguiente desempeñar, en calidad de esencia de la sociedad burguesa, el papel de punto de partida —es decir, de base teórica— para todo el análisis que Marx emprende en los *Manuscritos de 1844*; al contrario, podría aparecer a lo sumo como resultado del estudio científico de todas las determinaciones de la economía capitalista. En 1857, en la *Introducción*, Marx retoma precisamente este ejemplo:

«El trabajo parece ser una categoría muy simple. También la idea del trabajo en esta universalidad —como trabajo en general— es de las más antiguas».[75]
«Podría parecer entonces que con solo eso se hubiera hallado la expresión abstracta de la relación más sencilla y antigua que se establece —en cualquier forma de sociedad que sea— entre los hombres considerados como productores. En un sentido esto es justo. En el otro, no».[76]

Es justo en el sentido de una abstracción racional que expresa efectivamente un conjunto de determinaciones comunes a todas las formas del trabajo, determinaciones que, por otra parte, se reducen a unas pocas. Pero es falso en el sentido de que

«la indiferencia respecto de un género determinado de trabajo supone la existencia de una totalidad, muy desarrollada, de géneros de trabajo reales, entre los cuales ninguno predomina de manera absoluta».[77]

De esta manera, la categoría de trabajo en general, o sea de *cualquier* trabajo, corresponde a una etapa *determinada* del desarrollo de las fuerzas productivas. Por otro lado, la reducción de la serie completa de tipos particulares de trabajo a la *abstracción* de la categoría general supone el *cabal desarrollo* de la producción mercantil: la sociedad capitalista. Por consiguiente,

«la abstracción más simple, situada en primer plano por la economía política moderna y que expresa una relación muy antigua y válida para todas las formas de sociedad, bajo esta forma abstracta solo aparece, sin embargo, como verdad práctica en su condición de categoría de la sociedad más moderna (...) Este ejemplo del trabajo pone de relieve el hecho de que aun las categorías más abstractas, a pesar de su validez —precisamente a causa de su índole abstracta— para todas las épocas, no dejan de ser, bajo la forma determinada de esta abstracción misma, producto de condiciones históricas, y solo permanecen plenamente válidas para tales condiciones y dentro del marco de ellas».[78]

Así, pues, las generalidades abstractas no solo distan de expresar de manera inmediata la esencia universal de su objeto, sino que, observándolas de cerca, la ilusión que crean de hacerlo prueba ya su particularidad histórica. Esto es lo que decía, de modo muy sucinto, la

75 *Ibid.*, pág. 167.
76 *Ibid.*, pág. 168.
77 *Ibid.*
78 *Ibid.*, pág. 169.

Séptima tesis sobre Feuerbach: Feuerbach no solamente abstrae del curso de la historia al reducir el ser humano real a un individuo abstracto; tampoco ve «que el individuo abstracto que analiza pertenece en realidad a una forma social determinada»: la sociedad burguesa. En la *Introducción de 1857*, ese tema es retomado:

«La época que genera el punto de vista del individuo aislado [la sociedad burguesa del siglo XVIII, según se precisa algunas líneas más atrás] es justamente aquella en la cual las relaciones sociales (que revisten desde este punto de vista un carácter general) han alcanzado el mayor desarrollo conocido».[79]

De una manera más amplia, es en el conjunto de los trabajos de 1857-1859 donde se elabora, a propósito de las más diversas categorías, el análisis de las condiciones epistemológicas, únicas bajo las cuales puede ser concebida una antropología no especulativa: es necesario que todas esas categorías —individuo, necesidad, trabajo, etc.—, tomadas tanto por separado como según sus relaciones en el interior de la teoría, no sean generalidades abstractas, sino expresión conceptual del movimiento histórico, lo cual supone su crítica radical y su inversión materialista respecto de la ideología antropológica corriente.[80]
Pero precisamente los trabajos efectuados por Marx en 1857-1859 son una nueva y brillante demostración de que una antropología no especulativa es posible en cuanto esas condiciones son respetadas, y que, incluso, ella está necesariamente implicada en el desarrollo del materialismo histórico y la economía política científica. Es imposible tomar contacto con aquellos trabajos sin que llame poderosamente la atención la riqueza y amplitud de los análisis y bosquejos, que a cada instante aparecen, sobre el desarrollo histórico de los individuos. En el fondo, esta riqueza es sin duda mayor aún que la de *La ideología alemana*, aunque se relacione con un número de cuestiones mucho más limitado: en *La ideología alemana* se aborda tanto la pasión como el trabajo, el talento artístico y la necesidad; en los trabajos de 1857-1859 la única «psicología» es la que supone y sugiere a la vez, del modo más directo, el análisis de las relaciones económicas. Esta transformación es de por sí sumamente significativa. En *La ideología alemana*, no es solo la ley del género polémico lo que induce a Marx y Engels a perseguir a sus adversarios en el campo de los más diversos problemas psicológicos, incluida la discusión de la psicología de Fourier;[81] también parece impulsarlos la bien comprensible tendencia a inventariar en bloque la totalidad de los conocimientos a los que la cabal inversión materialista de la esencia humana proporciona un acceso científico *de principio*: hay allí algo así como una alegría febril de verificar sin demora y en todas las direcciones la fecundidad del nuevo punto de vista. Pero justamente es propio de este no ofrecer

«en forma alguna, como la filosofía, una receta, un esquema según el cual se puedan acomodar las épocas históricas. Por el contrario, la di-

79 *Ibid.*, pág. 150.
80 Cf. *Fondements*, vol. I, pág. 205; vol. II, págs. 108, 169, 403, 437, 622, etcétera.
81 *L'idéologie allemande*, págs. 565-66.

ficultad comienza apenas se pasa a estudiar y clasificar esta materia, ya se trate de un período pasado o del tiempo presente, y a exponerla en su realidad».[82]

Ahora bien, la inevitable insuficiencia de los conocimientos concretos de Marx y Engels en el momento de escribir *La ideología alemana* tiene como resultado que muchos análisis «psicológicos», para no hablar aquí sino de ellos, conserven un carácter conjetural y además ligeramente especulativo.
Diez años más tarde, puede medirse cuánto se han perfeccionado los conocimientos de Marx —en especial los vinculados con el aspecto económico— y hasta qué punto se ha fortalecido su rigor en la elaboración de la nueva epistemología y sus prohibiciones. En 1859, este rigor lo lleva hasta renunciar a publicar, como prólogo a la *Contribución*, la *Introducción* de 1857, que contiene, entre otras cosas, análisis de suma hondura sobre el individuo, la necesidad y el trabajo, porque, según dice,

«habiendo reflexionado, me parece que no puede ser sino perjudicial anticipar resultados que es preciso primero demostrar».[83]

No hay por ende en los *Grundrisse* y la *Contribución* otras exposiciones referentes a la existencia individual que las estrictamente resultantes del análisis y la demostración económicos. Pero lo que se ha perdido en extensión se ha ganado en profundidad. Más aún: en estos trabajos de 1857-1859 comienza a vislumbrarse —por lo menos para quien los estudie a la luz de lo que *ahora* podemos comprender en la problemática de la teoría de la personalidad— que la inversión materialista de *la* psicología *especulativa* no da nacimiento a *una* psicología *científica*, sino sin duda a un *sistema complejo de ciencias y partes de ciencias* que tienen por objeto el *psiquismo* de los *individuos humanos*: presentimiento teórico prodigiosamente avanzado respecto de su época —¡que es todavía la de las «facultades del alma»!— y tal vez incluso de la nuestra. Pónese de manifiesto, en particular, que la ciencia económica debe y puede constituir en su campo, al margen de cualquier presunta «psicología», una *teoría de las formas históricas de la individualidad*; formas de las necesidades, de la actividad productiva, del consumo en la determinación social de aquellas; formas de individualidad implicadas por las relaciones sociales, por ejemplo el atesorador, el trabajador libre, el capitalista; formas, en fin, de las contradicciones generales de la existencia individual correspondiente a estas relaciones sociales. Y es evidente al mismo tiempo, aunque de modo mucho menos nítido y ante todo negativo, que esta teoría de las formas generales (en el sentido histórico de la palabra) de la individualidad *no debe ser confundida* con una *teoría del individuo concreto*, una teoría de la personalidad, que no podría sin embargo ser concebida fuera de su articulación con la precedente, ni tampoco, por otra parte, de su articulación con la ciencia biológica. Esta asimetría entre el sencillo cam-

82 *Ibid.*, pág. 52.
83 *Contribution*, Prólogo de 1859, pág. 3.

po de la psicología especulativa y el complejo dominio de las ciencias reales de los individuos coincide perfectamente, tal como ya se ha dicho, con la esencia misma de la *inversión materialista y científica.* Desde 1843 Marx señalaba que el «espíritu» no es lo *contrario* de la «materia», sino su «abstracción»;[84] por lo tanto, el hecho de poner sobre sus pies, en el seno de una ciencia materialista, su relación invertida en la ideología no puede adoptar una forma simétrica, sino sustituir la simplicidad de la generalidad abstracta por la complejidad de las relaciones concretas. Todavía no es el momento de analizar más a fondo esta complejidad del campo de las ciencias del psiquismo humano. Digamos únicamente que ella puede terminar de convencer a quien vacilara en considerar especiosa y estéril *la* «psicología de 1844»; esto basta para evidenciar el carácter aún especulativo de una tentativa que, basada en conceptos todavía abstractos, era necesariamente prematura.

Pero veamos con mayor detenimiento qué nos ofrecen los *Grundrisse* y la *Contribución* en materia de ciencia de los hombres reales.[85] Por de pronto, encontramos en esas obras una demostración multiforme del hecho de que, sobre la base del materialismo histórico, y más íntimamente de la economía política, individuos y relaciones sociales, conceptualización antropológica y conceptualización económica son rigurosamente *indisociables.* El punto decisivo de aquella es que

«la sociedad no se compone de individuos; expresa la suma de relaciones y condiciones en las cuales se encuentran esos individuos, unos frente a otros».[86]

En verdad, en la *Sexta tesis sobre Feuerbach* se decía ya que, a pesar de la ilusión ideológica, la sociedad *no se compone* de individuos; en otras palabras, que los individuos, en cuanto seres sociales, no son los *elementos primordiales* del «cuerpo» social: la esencia social no se encuentra del lado de los individuos aislados sino del lado de las relaciones sociales. Pero justamente por excluir de entrada toda *psicologización* de la sociedad, esta concepción implica la *socialización* fundamental de los individuos: en cuanto seres sociales, estos, lejos de desempeñar la función de elementos primordiales, son «productos históricos».[87] Es, por consiguiente, imposible fundar una ciencia de los individuos sobre otra base que la ciencia de la historia. Pero también lo es fundar la ciencia de la historia sin fundar al mismo tiempo la teoría de la producción histórica de los individuos. Es que la producción histórica de los individuos no es un subproducto en cierto modo contingente respecto de la historia: se halla integrada en esta de múltiples maneras, como momento esencial. Los *Grundrisse* ofrecen muchos ejemplos de esta integración. No existe, en general, ningún pro-

84 *Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel*, ⁂ París: Costes, vol. IV, pág. 184.
85. Véanse en particular la *Introduction* de 1857, págs. 149-75; *Fondements*, vol. I, págs. 93-102, 161-67, 422-35, 435-81; vol. II, págs. 33-35, 165-69, 221-31, 377-80; *Contribution*, págs. 10-14, 216-26.
86 *Fondements*, vol. I, pág. 212.
87 *Ibid.*, pág. 436.

ceso o relación económica que no ponga en juego a los hombres; por lo tanto, ningún concepto económico que no tenga una faz antropológica. Luego, «la fuerza productiva principal (es) el hombre».[88]
Todo el desarrollo de las fuerzas productivas lo es al mismo tiempo de las capacidades de los hombres. A su vez, las relaciones de producción no son en el fondo sino relaciones entre los hombres; no, por supuesto, en el sentido de que los hombres, como individuos sociales, *preexistirían* a esas relaciones —al contrario, en esto radica toda la ilusión especulativa— sino en el de que esas relaciones preexistentes son aquellas en que *entran* por fuerza los hombres con motivo de la producción, y donde hallan de antemano determinado su proceso de vida real, según el sentido social del término.
A este respecto, la idea, aparentemente sólida, de que la *objetividad* de las relaciones sociales, tal como las concibe el materialismo histórico, *excluiría* que pudiera tratarse de relaciones entre los *hombres*, se apoya sin duda en el doble error de desconocer la *objetividad* a la cual remite el concepto materialista-histórico de hombre —desde este punto de vista, ¿no será en parte el antihumanismo teórico justamente la última variante, negativa en el sentido no dialéctico de la palabra, de la reducción idealista del sujeto humano a la subjetividad?—, y, en forma recíproca, de ignorar el hecho de que estas relaciones entre *hombres* constituyen la esencia real de las relaciones entre *cosas*. Este doble error, por consiguiente, no es sino la ilusión *«cosificadora»* que, en la producción mercantil, oculta las relaciones entre individuos tras el aspecto exterior de meras relaciones entre cosas. En una sociedad donde domina tal modo de producción, y el valor de cambio no es «más que una relación alienada de la actividad productiva entre las personas», «las *relaciones* entre individuos se han *fijado en las cosas*».[89]

«El materialismo vulgar de los economistas hace que vean las relaciones de producción sociales de los hombres y las determinaciones resultantes respecto de las cosas, como otras tantas relaciones que dependen de las *propiedades naturales* de las cosas. En rigor de verdad, ese materialismo es un idealismo no menos grosero; es incluso un fetichismo, ya que atribuye a las cosas relaciones sociales que serían inherentes a ellas e introduce así una mistificación».[90]

Marx va mucho más lejos aún:

«El proceso de valorización del capital tiene la finalidad esencial de producir capitalistas y trabajadores asalariados. En general, la economía política olvida esto por completo, ya que solo considera las cosas producidas. En dicho proceso, el trabajo objetivado es puesto a la vez como *no-objetividad* del trabajador, como objetivación de un sujeto opuesto a este y como *propiedad* de una voluntad ajena: por lo tanto, también el capital es necesariamente *capitalista* (...) La noción de capital implica que las condiciones objetivas del trabajo, aun cuando sean producto de él, adoptan la forma de una *persona* opuesta al tra-

88 *Ibid.*, pág. 380.
89 *Ibid.*, pág. 97.
90 *Ibid.*, vol. II, pág. 205. Cf. *Contribution*, pág. 14.

bajo, o bien —lo cual equivale a lo mismo— aparecen como propiedad de una persona ajena al trabajador. En consecuencia, el capital implica el capitalista».[91]

El capital no es «una simple cosa», sino «una relación de producción que, reflejada en él, es el capitalista».[92] Ante tales análisis, se comprueba que la afirmación que aparece aquí y allá, y según la cual en la teoría económica de Marx no habría correspondencia imaginable alguna entre las relaciones sociales *y los hombres*, testimonia una incomprensión de carácter verdaderamente fundamental. Lo cierto es, por el contrario, que cada momento, cada aspecto esencial de las relaciones sociales involucra directamente a los hombres y determina un aspecto, un momento de su proceso vital. De esta manera, para citar otro ejemplo, el consumo personal del proletario, en la medida en que es reparación de su fuerza de trabajo, es un momento directo del proceso global de la reproducción capitalista.

«Dado que, para el capital, la reproducción del obrero es una condición, el consumo de este aparece como reproducción, no directamente del capital, sino de las relaciones que le permiten ser capital. La fuerza de trabajo viva forma parte de las condiciones de existencia del capital, al igual que la materia prima y el instrumento. En consecuencia, el capital se reproduce de doble manera: la suya propia y la del consumo del obrero, pero únicamente en la medida que este reproduzca su fuerza de trabajo viva».[93]

Aquí se advierte hasta qué punto nos equivocaríamos acerca del pensamiento de Marx si creyésemos que su obra de madurez atribuye un sentido puramente metafórico a la *Sexta tesis sobre Feuerbach*, cuando califica de «realidad» de la esencia humana a las relaciones sociales. Por el contrario, los *Grundrisse* establecen que «el desarrollo del individuo social representa el fundamento esencial de la producción y la riqueza», que «las fuerzas productivas y las relaciones sociales» son «simples faces diferentes del desarrollo del individuo social»;[94] y Marx llega a decir: «La sociedad, o sea el hombre en sus relaciones sociales».[95] No pueden subsistir, pues, dudas en cuanto a que el materialismo histórico es también, directamente, antropología científica.
Y precisamente el segundo aspecto de lo que los trabajos de 1857-1859 nos aportan en materia de ciencia de los hombres reales es un conjunto de indicaciones concretas acerca de las bases de una antropología semejante, es decir, *materiales para una teoría de las formas históricas de la individualidad humana.* Allí se sostiene el principio de que el individuo, en el sentido social evolucionado del término, es un producto de la historia: «El hombre no se individualiza sino a través del proceso histórico».[96] Por consiguiente, todas las categorías a través de

91 *Ibid.*, vol. I, pág 478; cf. pág. 426.
92 *Ibid.*, pág. 251.
93 *Ibid.*, vol. II, pág. 191.
94 *Ibid.*, págs. 222-23. Cf. pág. 379.
95 *Ibid.*, pág. 230.
96 *Ibid.*, vol. I, pág. 459. Cf. *Contribution*, pág. 150.

las cuales se piensa la existencia individual deben ser pensadas, en primer lugar, a partir de las relaciones sociales que constituyen su base real. Tomemos, por ejemplo, la categoría de la necesidad. Esta base real determina, no solo las *formas* que adoptan las necesidades y las maneras de satisfacerlas entre los individuos de un estrato social dado —idea que ya se formula en los *Manuscritos de 1844* y a la que es reducida con frecuencia la crítica marxista del concepto de necesidad—, sino que también, cosa mucho más importante aún, su *esencia* misma aparece como producto de la base real. A este respecto los *Grundrisse* van más lejos que los *Manuscritos de 1844*, aunque allí la tesis haya sido esbozada dentro de consideraciones parcialmente especulativas sobre el dinero. En 1857-1859 Marx reinicia, de modo científico, el examen de los efectos antropológicos de aquel.

«El dinero no es solamente *un* objeto del deseo de enriquecimiento, es *su* objeto mismo. Es, esencialmente, el *auri sacra fames*.[97] El apetito de riquezas es algo distinto de la sed instintiva de bienes particulares, como ropas, armas, joyas, mujeres, vino; solo es posible si la riqueza general, en su carácter de tal, se individualiza en un objeto particular; en suma, si el dinero existe bajo su tercera forma. Por lo tanto el dinero es, además de objeto, también fuente de la ambición de enriquecimiento. Sin él, puede existir el gusto por la posesión; el apetito de riquezas es producto de un desarrollo social determinado; no es *natural*, sino histórico».[98]

Hay aquí un juicio de extraordinaria penetración sobre la más profunda estructura de la personalidad en una sociedad donde domina el dinero, y al cual jamás podrá llegar la ideología psicológica corriente. Pues bien, los trabajos de 1857-1859 abundan en nociones tan profundas, no solo con referencia al dinero y la necesidad, sino también al trabajo, la libertad personal o los tipos de individualidad engendrados por relaciones sociales definidas, desde el individuo de la comunidad primitiva hasta el capitalista y el proletario modernos, pasando por el ciudadano romano y el atesorador medieval, o inclusive a las formas de inconsciente social que acompañan a estos tipos de relaciones. Hay en todo ello una inmensa cantidad de materiales científicos no utilizados en absoluto hasta ahora.

A todo esto se agrega, en tercer lugar, lo que acaso impresione más al lector a causa de la insistencia con que Marx vuelve al tema: lo que antes denominé *teoría de las contradicciones y condiciones de desarrollo histórico de los individuos*, y que de hecho representa la superación de la teoría de la alienación de 1844. Es fácil seguir el trayecto del pensamiento de Marx: si es cierto que los individuos son inseparables de las relaciones sociales, es evidente que las contradicciones de las segundas determinan las bases contradictorias del proceso de vida de los primeros, pero el movimiento histórico que necesariamente suprime la forma contradictoria de las relaciones sociales actuales es, al mismo tiempo, el acta de nacimiento de individuos sociales liberados

97 El hambre insaciable de oro.
98 *Ibid.*, vol. I, págs. 162-63. Cf. vol. II, págs. 18-19; *Contribution*, págs. 223-24, etcétera.

de las contradicciones correspondientes. Por lo tanto, la teoría de la alienación de 1844 no ha desaparecido sin dejar huellas: también ella ha sido *invertida*, en el sentido materialista y científico antes definido. Ya no es, bien entendido, un movimiento de alienación y desalienación de la esencia humana, considerada como una generalidad abstracta, el que constituye el sentido de la historia; a partir de 1845-1846, esta visión especulativa de las cosas desaparece para siempre. No por ello, sin embargo, desaparece la realidad a que ella se refería. Más aún: basta leer sin prejuicios los trabajos de 1857-1859 para percibir que en ellos actúa con la mayor claridad un *nuevo concepto de alienación*, asimétrico respecto del anterior y perfectamente científico. Dejando de lado toda especulación generalizante, ¿qué es la alienación, desde el estricto punto de vista de la ciencia de los hombres reales y su desarrollo histórico? En la sociedad fundada sobre la producción mercantil, es el hecho de que

«el carácter social de la actividad y el producto, así como la participación del individuo en la producción, son extraños y cosificados frente al individuo. Las relaciones que estos mantienen configuran en verdad una subordinación a relaciones que existen independientemente de ellos y surgen del choque entre los individuos indiferentes entre sí. El intercambio universal de actividades y productos, que ha pasado a ser condición de vida y relación mutua de todos los individuos particulares, se presenta ante ellos como una cosa ajena e independiente».[99]

Antes que nada, es en el dinero

«donde se comprueba la transformación de las relaciones sociales recíprocas en una relación social fija, aplastante, que subyuga a los individuos».[100]

Pero la alienación tiene su fuente más profunda en «el proceso que, de una manera u otra, separa a una masa de individuos de sus antiguas relaciones positivas con *las condiciones objetivas del trabajo*, negando esas relaciones y transformando así a esos individuos en trabajadores libres», con lo cual, en consecuencia, opone a los individuos esas condiciones objetivas del trabajo.[101] Como el capitalismo intensifica hasta un punto extremo ese proceso histórico contradictorio, por cuyo intermedio se realiza el incremento de las fuerzas productivas, también crea la «forma extrema de la alienación» [102] Sin embargo, la misma necesidad histórica engendra las condiciones de su supresión:

«La limitación del capital es el hecho de que todo su desarrollo se efectúa de manera antagónica, y de que la elaboración de las fuerzas productivas, de la riqueza universal, de la ciencia, etc., se manifiesta como *alienación* del trabajador que se conduce respecto de las condi-

99 *Fondements*, vol. I, pág. 94. Cf. págs. 96, 101, 167, 255, 416, 425; vol. II, págs. 212, 222, 378.
100 *Contribution*, pág. 236.
101 *Fondements*, vol. I, pág. 467.
102 *Ibid.*, vol. I, pág. 481. Cf. también vol. II, págs. 189, 378.

ciones por él mismo producidas como ante una riqueza ajena y la pobreza que le es propia. Pero esta forma contradictoria es transitoria y produce las condiciones reales de su propia abolición».[103]
«La producción basada en el capital crea las condiciones de desarrollo de todas las propiedades del hombre social, de un individuo que tiene un máximo de necesidades y es, por consiguiente, rico en las más diversas cualidades; engendra las condiciones, en suma, de una creación social lo más universal y total posible, pues cuanto más asciende el nivel de cultura del hombre, más puede gozar».[104]
«El *plustrabajo de las grandes masas* ha dejado de ser condición del incremento de la riqueza general, así como el *no-trabajo de algunos* deja de ser condición del desarrollo de las potencias generales del cerebro humano. Por esta razón, la producción basada sobre el valor de cambio se desmorona, y el proceso mismo de la producción material inmediata es despojado de su forma mezquina, miserable y antagónica. Las individualidades pueden desarrollarse entonces libremente».[105]
«Pero, ¿qué será en verdad la riqueza una vez despojada de su forma burguesa todavía limitada? Será la universalidad de las necesidades, capacidades, satisfacciones, fuerzas productivas, etc., de los individuos, universalidad que se producirá en el intercambio universal. Será el dominio pleno del hombre sobre las fuerzas naturales, sobre la naturaleza propiamente dicha tanto como sobre su naturaleza humana. Será el total florecimiento de sus capacidades creadoras, sin otro supuesto que el curso histórico anterior que convierte a esta totalidad del desarrollo en una finalidad en sí misma; en otras palabras, el desarrollo de todas las fuerzas humanas en calidad de tales, sin que sean medidas con un *patrón* preestablecido».[106]

Para quien recuerde, al leer estos textos extraordinarios, el pasaje de los *Manuscritos de 1844* donde Marx decía que, en el comunismo,

«se ve cómo *el hombre rico* y la necesidad *humana* rica toman el lugar de la *riqueza* y la *miseria* de la economía política. Al propio tiempo, el hombre *rico* es aquel que tiene *necesidad* de una totalidad de manifestación vital humana»,[107]

es evidente la continuidad del propósito, la ausencia de *ruptura*. En 1857, no obstante, lo que permite anticipar racionalmente, aunque con cierto lirismo, el futuro desarrollo de los individuos es la dialéctica real de las fuerzas y relaciones de producción —conceptos que aún no estaban formados en 1844—, y no una desalienación que todavía se concebía como una necesidad abstracta: también en este caso existe inversión.

«Las innumerables formas contradictorias de la unidad social no podrían ser eliminadas por metamorfosis pacíficas. Además, todas nues-

103 *Ibid.*, vol. II, pág. 35.
104 *Ibid.*, vol. I, pág. 366.
105 *Ibid.*, vol. II, pág. 222.
106 *Ibid.*, vol. I, pág. 450.
107 *Manuscrits de 1844*, pág. 97.

tras tentativas de hacerlas estallar serían puro quijotismo, si no encontráramos, escondidas en las entrañas de la sociedad tal como es, las condiciones de producción materiales y las relaciones de distribución de la sociedad sin clases».[108]

La virtud mística de la negación de la negación hegeliana —en realidad profundamente conservadora— no podrá actuar como partera de la nueva sociedad y, al mismo tiempo, del nuevo hombre social; esa misión corresponderá a la lucha de clases. Este movimiento objetivo de la historia asume, sin embargo, la forma de una negación de la negación, en un sentido nuevo de ese concepto: la supresión *real* de una contradicción, y, por ese medio, desde una perspectiva determinada, la recuperación de la unidad anterior sobre un plano más elevado.

«Las relaciones de dependencia personal (al principio por completo naturales) son las primeras formas sociales en que la productividad humana se desarrolla lentamente, y ante todo en puntos aislados. La independencia personal, fundada en la dependencia respecto de las *cosas*, es la segunda gran etapa, en cuyo transcurso se constituye por primera vez un sistema general de metabolismo social, relaciones universales, necesidades diversificadas y capacidades universales. La tercera etapa corresponde a la libre individualidad basada en el desarrollo universal de los hombres y en el dominio de su productividad social y colectiva, así como de sus capacidades sociales. La segunda crea las condiciones de la tercera».[109]
«Una etapa transitoria necesaria es la relación entre el capital y el trabajo asalariado, en la cual el obrero, la actividad productiva, se opone a sus propias condiciones y a su propio producto. Esta *forma extrema de alienación* contiene ya *dentro de sí* —aunque bajo una forma invertida, cabeza abajo— la disolución de todas las *condiciones limitadas de la producción*, y engendra además las condiciones ilimitadas de la producción, lo mismo que las plenas condiciones materiales del desarrollo íntegro y universal de las fuerzas productivas del individuo».[110]

Tal es, en 1857-1859, la *perspectiva de conjunto* de la concepción marxista del hombre.

Diez años más tarde aparecerá *El capital*, cuya riqueza —incluso desde el punto de vista en que nos situamos— excede sobremanera de los límites del breve repaso que aquí se trata de ofrecer. En él, por lo demás, todo confirma lo que se acaba de ver a propósito de los trabajos de 1857-1859; inútil, en consecuencia, repetirlo extensamente. Si durante esos diez años Marx ha avanzado aún en lo que se refiere al método, es en el sentido que indica la *Introducción* de 1857, cuya quintaesencia sutil retoma, en particular, en la célebre conclusión del primer capítulo sobre «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto», y en el «Posfacio» de la segunda edición alemana. Si no se

108 *Fondements*, vol. I, pág. 97.
109 *Ibid.*, pág. 95.
110 *Ibid.*, pág. 481. Cf. vol. I, págs. 273-74, 357, nota; vol. II, págs. 276, 378-79, etcétera.

advierte esto, se corre el riesgo de incurrir, respecto de *El capital*, en extraordinarios contrasentidos. Tomemos, por ejemplo, la tercera sección del Libro I, que trata sobre «la producción de la plusvalía absoluta».
Nos encontramos aquí ante uno de los textos más esenciales de todo el marxismo. Y en él puede parecer, en un primer instante, que Marx fundamenta todo su análisis en tesis *filosóficas* liminares, en el sentido antiguo del término:

«Nuestro punto de partida es el trabajo, bajo una forma que corresponde exclusivamente al hombre. Una araña ejecuta operaciones que se asemejan a las del tejedor. La estructura de las celdas de cera construidas por una abeja desconcierta a más de un arquitecto. Pero lo que desde el primer momento distingue al peor arquitecto de la abeja más experta, es que él ha construido la celda en su cabeza antes de construirla en la colmena. El resultado que se logra mediante el trabajo preexiste, idealmente, en la imaginación del trabajador. No es solo que opera un cambio de forma en las materias naturales; al mismo tiempo realiza su propia finalidad, de la cual tiene conciencia, que determina como una ley su modo de acción y a la que debe subordinar su voluntad».[111]

Supongamos que, sin tener bastante en cuenta la revolución teórica que medió entre el método de *El capital* y el de los *Manuscritos de 1844*, demos a la fórmula de Marx: «Nuestro punto de partida es el trabajo . . .», el sentido (especulativo) de «Nuestra *base teórica* es el trabajo (en general)». En tal caso, y por añadidura creyendo beneficiarnos con la garantía explícita de *El capital*, presentaríamos la quintaesencia del marxismo como una «filosofía del hombre» y de su «trabajo creador», vale decir como un humanismo especulativo.
Especulativo, en efecto, y ante todo, porque si nos quedáramos allí y separáramos esta primera página de las otras cinco que la siguen inmediatamente y que forman con ella una totalidad indisociable, llegaríamos al extravagante resultado de hacer endosar a Marx una caracterización del trabajo propiamente humano por la mera «preexistencia ideal de la finalidad»; en otras palabras, por la mera conciencia: no puede concebirse un contrasentido idealista más radical. En realidad, Marx dijo de entrada:

«Los elementos simples de que se compone el *proceso de trabajo* son: 1) la actividad personal del hombre o trabajo propiamente dicho; 2) el objeto en que se ejerce el trabajo, y 3) el medio por el cual se ejerce».[112]

Y elaborando a su vez este tercer punto, Marx destaca que

«el empleo y la creación de medios de trabajo, aunque aparezcan en estado embrionario en algunas especies animales, *caracterizan eminen-*

111 *Le Capital*, vol. I, págs. 180-81.
112 *Ibid.*, pág. 181.

temente el trabajo humano. Por eso Franklin define al hombre de esta manera: el hombre es un animal que fabrica herramientas».[113]

Así queda expuesta una definición *materialista* del concepto *general* de trabajo, que incluye la conciencia, no en calidad de esencia específica, sino de momento de un conjunto *material*. En cambio, *separar* de los análisis sobre los elementos objetivos del proceso de trabajo la página dedicada a la conciencia es incurrir en una verdadera falsificación idealista de la concepción de Marx.[114]
De manera más profunda, dicho humanismo es especulativo también porque este concepto de *trabajo humano en general* permite llegar, a lo sumo, al análisis de los elementos más simples y abstractos del proceso de trabajo: actividad personal del hombre, objeto en que se ejerce, medio por el cual se ejerce, todo esto *en general*. Marx dedica a este análisis las *seis primeras páginas* de la tercera sección (que comprende cinco capítulos y ciento veinticinco páginas), y agrega luego:

«El proceso de trabajo, tal como acabamos de analizarlo en sus momentos simples y abstractos (...) es la condición general de los intercambios materiales entre el hombre y la naturaleza, una necesidad física de la vida humana, por ello mismo independiente de todas sus formas sociales, o más bien igualmente común a todas. *Por lo tanto, no necesitábamos tener en cuenta al trabajador en relación con otros. Nos bastaban* por un lado el hombre y su trabajo; por el otro la naturaleza y sus materias».[115]

Esto bastaba, en otros términos, mientras en estas consideraciones preliminares no se trataba aún de *comprender concretamente una formación económica determinada*, y por consiguiente *individuos determinados*. Pero que se intente, por hacer la prueba, explicar la explotación capitalista tomando como «punto de partida» la generalidad abstracta del «trabajo creador», «consciente de su finalidad». En rigor de verdad, para llegar a ello —es decir, para lograr uno de sus descubrimientos más decisivos: el secreto de la ganancia capitalista—, Marx tuvo que retomar o elaborar sucesivamente toda una serie de conceptos cada vez más alejados de la indigente simplicidad del «trabajo en general» —trabajo concreto y abstracto, valor de las mercancías, valor de la fuerza de trabajo, plusvalía, etc.— y vincularlos, en definitiva, con un aspecto de lo concreto: la jornada de trabajo, las luchas obreras por reducir su duración; pero trátase de algo concreto comprendido esta vez científicamente como resultado de muchas determinaciones.
Ha sido necesario, pues, tomar como *base teórica*, no lo *falso concreto*, estéril en sí mismo, del trabajo humano en general —que *no es* la esencia humana *real*—, sino las *formas particulares de las relaciones*

113 *Ibid.*, pág. 182. Las bastardillas son mías.
114 Por ejemplo, A. Cuviller utiliza este procedimiento clásico en su *Nouveau précis de philosophie* (París: A. Colin, 1963, vol. II, pág. 343) y sus *Textes choisis des auteurs philosophiques* (París: A. Colin, 1955, vol. II, pág. 227), y, por desgracia, también lo hacen otros autores que sin embargo invocan el marxismo.
115 *Le Capital*, vol. I, pág. 186. Las bastardillas son mías. Véase también vol. III, pág. 194.

sociales características del capitalismo. Se advierte entonces en qué sentido pudo decir Marx, al comienzo de la tercera sección: «Nuestro punto de partida es el trabajo...». Si queremos esforzarnos por comprender a Marx, es evidente que aquí debemos interpretar «punto de partida» no como *base teórica,* sino como *simple comienzo de la exposición.* No es aquello a partir de lo cual se podrá comprender todo lo demás, sino, al contrario, aquello que es imprescindible superar para entender algo. Por lo demás, Marx lo subraya expresamente en sus notas sobre el *Tratado de economía política* de Wagner:

«Mi método *analítico,* que no parte del hombre sino del período social económicamente dado, nada tiene en común con el método de encadenamiento de nociones de los profesores alemanes».[116]

Por esta razón, sería malhadada la idea de presentar sin precauciones un texto semejante como característico de lo más fundamental que existe en el marxismo. Por supuesto, no es que sea falso decir que el hombre es ante todo un ser que trabaja, y que se produce a sí mismo por intermedio del trabajo. Todo lo contrario; esta es una gran verdad que por sí sola *sitúa* al marxismo, y lo distingue desde ya de muchas concepciones generales del hombre. Pero con esto no se ha definido la esencia *específica* del marxismo, como tampoco se definiría la esencia específica de la dialéctica diciendo que es una «teoría de la evolución». Hay que ir radicalmente más lejos que esas generalidades abstractas, que nada expresan todavía acerca del *contenido real* del marxismo, y a las cuales se puede adherir sin ser marxista. En la cuestión que nos ocupa, es preciso decir que lo que define al marxismo es la inversión de la relación especulativa entre la esencia humana y las relaciones sociales, con todas las consecuencias teóricas que esto implica para la concepción de los hombres reales. Si no se aclara esto, el «hombre» y su «trabajo creador» en general vuelven a ser entidades metafísicas, si no temas místicos.
Quizá resulte útil sintetizar estas conclusiones partiendo del análisis de un nuevo ejemplo, en apariencia limitado, pero no menos significativo. Incapaz —y con motivo— de ofrecer una versión algo coherente de *El capital* tomado en su conjunto, la interpretación humanista-especulativa del marxismo procura confundir esgrimiendo algunos párrafos, algunas frases o fragmentos de frases que descubre aquí o allá y donde encuentra con deleite la «prueba», imposible de hallar, de que Marx le concede razón. Se nos señala, por ejemplo, que en una nota del capítulo XXIV, Libro I, dice Marx:

«Se trata, en primer lugar, de profundizar la naturaleza humana [117] en general, para luego captar las modificaciones propias de cada época histórica».[118]

116 *Ibid.*, vol. I, pág. 249.
117 «Die menschliche Natur», *Das Kapital, MEW*, vol. 23, 1968, pág. 637.
118 *Ibid.*, vol. I, pág. 50, nota 2. Roger Garaudy utiliza la cita (*Cahiers du Communisme*, julio-agosto de 1967, pág. 128; y *Peut-on être...*, *op. cit.*, pág. 291). Ya había sido utilizada, en el mismo sentido, por Adam Schaff, en 1965, en su libro *Le Marxisme et l'individu* ⁂ (París: A. Colin, 1968, pág. 98), en el

Esta «naturaleza humana en general» que sería necesario «profundizar en primer lugar», debía sernos presentada, claro está, como argumento de peso en favor de la interpretación filosófico-humanista del marxismo, sin tener en cuenta la multitud de textos que la contradicen de modo absoluto, y como si de todas maneras, y sea cual fuere el sentido de esta breve frase —que luego veremos— *una línea de una nota* de pie de página pudiera prevalecer sobre la abrumadora coherencia científica *de sentido contrario* que impera en las dos mil páginas de *El capital*, y más en general en la obra global de Marx y Engels desde 1845-1846. Pero examinemos un poco esta curiosa línea *y su contexto*, ya que, en efecto, lo que se nos presenta como un aforismo independiente no es más que la proposición principal de una frase más amplia, incluida a su vez en un párrafo dedicado a la crítica de Bentham. Este es, según Marx, «la necedad burguesa llevada hasta los límites del genio».

«El famoso principio de utilidad no es un invento suyo. El no ha hecho más que reproducir, quitándole el ingenio, el *espíritu* de Helvecio y de otros escritores franceses del siglo XVIII. Por ejemplo, para saber qué es útil a un perro hay que estudiar la naturaleza canina, pero no podríamos deducir del principio de utilidad esta naturaleza misma. Si se quiere convertir tal principio en criterio supremo de los movimientos y relaciones humanos, se trata en primer lugar de profundizar la naturaleza humana en general, para luego captar las modificaciones propias de cada época histórica. Bentham no se inquieta por tan poca cosa. Establece de la manera más seca e ingenua que el hombre tipo es el pequeño burgués moderno, el almacenero, y especialmente el almacenero inglés. Todo lo que corresponde a este singular hombre modelo y su mundo es declarado útil en sí y por sí. Con esta vara mide el pasado, el presente y el porvenir».

Así, pues, la mordaz crítica de Marx reside en señalar que Bentham ni siquiera es capaz de aplicar con corrección el método de análisis de *los filósofos materialistas franceses del siglo XVIII*. Se puede esperar, según creo, que un filósofo marxista sepa reconocer en esta crítica un compendio del largo análisis que en *La ideología alemana* dedican Marx y Engels, precisamente a la teoría de la utilidad, en la filosofía del Siglo de las Luces y de manera especial en Helvecio y Holbach, así como a su reducción a moralizantes simplezas por parte de Bentham.[119] Leyendo estas páginas —que evidentemente Marx tuvo muy en cuenta al escribir esta breve nota de *El capital*— se desvanece por completo cualquier duda que pudiera subsistir sobre su juicio acerca de la aludida cuestión. Leemos en *La ideología alemana*:

«Esta aparente tontería que consiste en reducir las múltiples relaciones que los hombres tienen entre sí a la relación *única* de la utilidad posible, esta abstracción de apariencia metafísica, parte del hecho de que

cual encontramos también la seudo *Sexta tesis sobre Feuerbach*: «el individuo es el conjunto de las relaciones sociales» (págs. 74, 119, 157, etc.), con elaboraciones análogas a las de Roger Garaudy, aunque el autor concede sus simpatías en la materia, no al espiritualismo cristiano, sino al psicoanálisis de Fromm.

119 *L'idéologie allemande*, págs. 450-55.

en la sociedad burguesa moderna todas las relaciones se hallan prácticamente subordinadas y reducidas a la exclusiva relación monetaria abstracta, a la relación del trueque».[120]

En otras palabras, la teoría utilitarista equivale a tomar al burgués como hombre en general.

«Se advierte a primera vista que la categoría "utilidad" solo puede ser deducida por abstracción de las relaciones de intercambio reales que mantengo con otros hombres, y no de la reflexión ni de la simple voluntad; por lo tanto, presentar a esas relaciones como pruebas de la realidad de la categoría que se ha abstraído de ellas es un procedimiento puramente especulativo. De la misma manera y con igual legitimidad, Hegel ha presentado a todas las relaciones como relaciones del espíritu objetivo. En consecuencia, la teoría que sustenta Holbach es la ilusión filosófica, históricamente justificada, sobre el papel de la burguesía, cuyo advenimiento en Francia representa precisamente, y cuya voluntad de explotación podía ser interpretada todavía como una voluntad de ver desarrollarse por completo a los individuos en intercambios desembarazados de las viejas trabas feudales».[121]

En Bentham, ese sistema filosófico se carga de contenido económico, al tiempo que el hombre idealizado de los pensadores franceses se convierte, con claridad mucho mayor, en el burgués; de esta manera, la filosofía del Siglo de las Luces se transforma en «simple apología del orden existente».[122]

«Ese carácter de generalidad, con desaparición del contenido positivo, que se manifiesta en Helvecio y Holbach, difiere fundamentalmente de la universalidad nutrida de datos concretos que aparece por primera vez en Bentham y Mill. La primera corresponde a la burguesía en lucha, en vías de desarrollo; la segunda a la burguesía triunfante, cuyo crecimiento ha culminado».[123]

Volvamos ahora a la nota de *El capital*. Su sentido es evidente:

«*Si se quiere convertir el principio [de utilidad] en el criterio supremo de los movimientos y relaciones humanos* [en otras palabras, si se quiere razonar como los filósofos franceses del siglo XVIII, *idealizando especulativamente* las relaciones reales], se trata en primer lugar de profundizar la naturaleza humana en general, para luego captar las modificaciones propias de cada época histórica. [Dicho de otra manera: según la lógica de una actitud especulativa de esa índole, la cuestión es presentar las relaciones de la sociedad burguesa como si respondieran a las exigencias de desarrollo de la «naturaleza humana»] Bentham no se inquieta por tan poca cosa. Establece de la manera más seca e ingenua [pues ni siquiera comprende la función decisiva de la idea abs-

120 *Ibid.*, pág. 450.
121 *Ibid.*, pág. 452.
122 *Ibid.*, pág. 455.
123 *Ibid.*, pág. 453.

tracta de *naturaleza humana* en la teoría filosófica que adopta] que el hombre tipo es el pequeño burgués moderno . . .».

Como se ve, el fragmento de frase que, pese a la prueba evidente del contexto, es considerado por el prejuicio filosófico humanista un incuestionable enunciado de Marx respecto de *su* método científico, constituye en realidad la caracterización resumida de un método *típicamente especulativo*, el de la filosofía *burguesa* del siglo XVIII. A mi parecer, el hecho de que se pueda *confundir* así, con toda tranquilidad, el método de Marx —que es el alma misma del marxismo— con el método opuesto, cuya aplastante refutación representa el conjunto de su obra desde 1845-1846, testimonia con suficiente elocuencia el carácter radicalmente erróneo de la interpretación humanista, en el sentido especulativo del término.[124]

¿Quiere decir esto que Marx, en sus obras de madurez, nunca adopta la noción de naturaleza humana? De ningún modo. Sin referirnos a ciertos casos, escasísimos, en que la expresión no significa verdaderamente otra cosa que «la cualidad de hombre», «el hecho de ser hombre» en general, con todo lo que ello implica,[125] a menudo aparece el sustantivo *naturaleza*, o el adjetivo *natural*, designando una realidad bien definida: la *base biológica* de cualquier existencia humana, considerada con independencia de los efectos que sobre ella produce la socialización. De esta manera, *La ideología alemana* sitúa en el punto de partida de toda la historia «bases naturales», entre las cuales figuran «la constitución corporal de los individuos y las relaciones que esta les crea con el resto de la naturaleza» [126] y las «necesidades nacidas de la naturaleza humana inmediata».[127] En igual forma, los *Grundrisse* califican como «individuo natural» al «sujeto que trabaja» en las sociedades preburguesas, en la medida en que «la primera condición objetiva de su trabajo es la naturaleza, la tierra», que constituye «su cuerpo inorgánico», así como posee «un cuerpo orgánico».[128] En otra parte, Marx llama «necesidades imprescindibles» a las «de un individuo reducido al estado natural».[129] Y es exactamente en tal sentido que *El capital* analiza por ejemplo las «necesidades naturales», que sirven para determinar el valor de la fuerza de trabajo,[130] o el «límite fisiológico extremo de la jornada de trabajo».[131] Pero es esencial ver con claridad que *justamente* esta *naturaleza* humana no es «la naturaleza *humana*» a que se refiere sin cesar el humanismo especulativo, o sea el conjunto de las manifestaciones de vida del hombre *como ser socialmente desarrollado*;

124 A quienes gusten, sin embargo, de esta clase de planteos, no queremos dejar de señalar otra «cita decisiva»: en *Miseria de la filosofía* se lee que «la historia íntegra no es más que una transformación continua de la naturaleza humana» (París: Ed. sociales, 1947, pág. 115). No obstante, será conveniente que observen el contexto si desean evitar el ridículo de atribuir esta vez a Marx el vocabulario y la concepción de Proudhon . . .
125 Cf., por ejemplo, *Le Capital*, vol. III, pág. 199.
126 *L'idéologie allemande*, pág. 45.
127 *Ibid.*, pág. 320. Cf. también pág. 481.
128 *Fondements*, vol. I, págs. 450-51.
129 *Ibid.*, vol. II, pág. 19. Cf. también pág. 115.
130 *Le Capital*, vol. I, pág. 174.
131 *Ibid.*, pág. 260.

tal como se decía en los *Manuscritos de 1844* en una fórmula cuya dialéctica es muy abstracta aún, pero que encierra suma profundidad, «el hombre no es sólo un ser natural, también es un ser natural *humano* (...) La historia es la verdadera historia natural del hombre (volver a este tema)».[132]

Toda la antropología científica gira en torno de este punto, que Marx fue *el primero* en comprender verdaderamente, y cuya exposición argumentada constituye su obra entera. Ya *La ideología alemana* muestra con gran nitidez el principio del proceso que, al tiempo que el hombre produce sus medios de subsistencia, crea nuevas necesidades, «y esta producción de nuevas necesidades es el primer hecho histórico».[133]

Por otro lado, no se debe entender por «nuevas necesidades» únicamente el hecho de que deseos que «existen en cualquier caso» (base natural) «[varíen] su forma y orientación por las condiciones sociales», sino también que surgen otros «que no deben su origen más que a una estructura social determinada, a un modo de producción e intercambio determinado»,[134] lo cual de ninguna manera quiere decir que serían «facticias» («*Necesidades facticias* son, para el economista, 1) las que resultan de la existencia *social* de los individuos, y 2) las que no derivan de su simple existencia de objeto natural. Esto indica muy claramente la desesperante pobreza sobre la cual se hallan construidas la riqueza burguesa y su ciencia»),[135] sino, en cambio, que «se han convertido en segunda naturaleza».[136]

En términos más generales, podemos afirmar que *todo* aquello que es *específicamente humano*, en el sentido social desarrollado de esta palabra, es producto de la historia y no un dato natural, incluidas «la superioridad que un individuo en calidad de tal tiene sobre otro»,[137] o la presunta «solidaridad humana natural».[138] Con mayor razón hace falta, «para modificar la naturaleza humana de modo de hacerle adquirir aptitud, precisión y celeridad en un género de trabajo determinado», una educación que, a su vez, esté apoyada en todo el proceso social anterior.[139]

Solo la ilusión ideológica que hemos analizado antes pudo hacer que los pensadores burgueses del siglo XVIII confundieran al individuo con «algo natural, conforme a su concepción de la naturaleza humana; no producto de la historia, sino dato de la naturaleza».[140] Esta es la ilusión de Malthus, quien

«abstrae de las leyes históricas que rigen el movimiento de la población. Por cierto que la historia de la naturaleza del hombre obedece a leyes *naturales*, pero no por ello hay que confundir las leyes puramente naturales del hombre, en un nivel histórico dado, con el desarrollo de las fuerzas productivas determinado por su propio proceso histórico.

132 *Manuscrits de 1844*, pág. 138.
133 *L'idéologie allemande*, pág. 58.
134 *Ibid.*, pág. 289, nota.
135 *Fondements*, vol. I, pág. 170, nota.
136 *Le Capital*, vol. III, pág. 235.
137 *L'idéologie allemande*, pág. 480.
138 *Ibid.*, pág. 528.
139 *Le Capital*, vol. I, pág. 174.
140 *Contribution*, pág. 149.

El hombre —natural— de Malthus, abstraído de la humanidad históricamente determinada, no existe sino en su cerebro . . .».[141]

Se advierte así hasta qué punto es en realidad ajena a lo más esencial que existe en el marxismo la creencia de que en *El capital* Marx podía basar su análisis, así fuera en pequeña medida, en el concepto de «naturaleza humana». Y una vez más se entiende por qué a este respecto es siempre índice de profundos contrasentidos teóricos la subestimación de la revolución que llevaron a cabo Marx y Engels en 1845-1846, con relación a los *Manuscritos de 1844*, cuya tesis central sobre la fusión en el comunismo del *naturalismo* y el humanismo, sobre el humanismo como *naturalismo* consecuente [142] se halla viciada en lo más hondo, al menos por un *equívoco* especulativo.
Sin embargo, tampoco sería justo inferir de esto que en *El capital* desaparece el hombre. Sin duda lo que más impresiona a quien lo relee a la luz de las cruciales cuestiones que aquí debatimos es ante todo la incesante demostración, rigurosa y apasionada a la vez, del carácter radicalmente *inhumano* del capitalismo, en el sentido histórico concreto de este adjetivo, definido en *La ideología alemana.* Todo aquel que tenga algún conocimiento del marxismo recuerda esos textos: el capitalismo «agrede al individuo en la raíz misma de su vida»,[143] manifiesta «una sed de vampiro por la sangre viva del trabajo»,[144] efectúa un «enorme desperdicio del desarrollo de los individuos particulares»,[145] etcétera.

«En el sistema capitalista, todos los métodos para multiplicar las potencias del trabajo colectivo son ejecutados a expensas del trabajador individual; todos los medios destinados a impulsar la producción se transforman en medio para dominar y explotar al productor: hacen de este un hombre trunco, fragmentario, o apéndice de una máquina; le oponen, como otras tantas fuerzas hostiles, las fuerzas específicas de la producción; sustituyen el trabajo atrayente por el forzado; vuelven cada vez más anormales las condiciones en que se lleva a cabo y someten al obrero, durante su servicio, a un despotismo tan ilimitado como mezquino; transforman su vida entera en tiempo de trabajo y arrojan a su mujer y a sus hijos bajo las ruedas del Juggernaut capitalista».[146]

¿Puede imaginarse un cuadro más sobrecogedor de «la alienación del obrero respecto de las condiciones de realización de su propio trabajo», como lo expresa una fórmula de *El capital* mismo,[147] es decir de la tendencia de las relaciones de producción capitalista a subordinar a sí mismas la totalidad de la existencia del *individuo concreto*? ¿Es posible, incluso, no reconocer al pasar muchas observaciones ya anticipadas en

141 *Fondements*, vol. II, pág. 108.
142 *Manuscrits de 1844*, págs. 87, 89, 136.
143 *Le Capital*, vol. I, pág. 52.
144 *Ibid.*, vol. I, pág. 252.
145 *Ibid.*, vol. III, pág. 108.
146 *Ibid.*, vol. I, págs. 87-88.
147 *Ibid.*, vol. III, pág. 103. (*«Enfremdung worin es den Arbeiter versetzt gegenüber den Bedingungen der Verwirklichung seiner eignen Arbeit». MEW*, vol. 25, 1964, pág. 95.)

los *Manuscritos de 1844?*, y, más en general, ¿es posible no ver que esta sintética página de *El capital* se *refiere* a la *misma realidad* a que se referían los *Manuscritos de 1844*, cuando por ejemplo Marx señalaba allí:

«La alienación del obrero en su objeto se expresa, de acuerdo con las leyes de la economía, en la forma siguiente: cuanto más produce el obrero, menos tiene para consumir; cuanto más valores crea, menos valor y dignidad tiene; cuanto más formado está su producto, más deformado queda el obrero; cuanto más civilizado es su objeto, más bárbaro es el obrero; cuanto más poderoso es el trabajo, más impotente es el obrero; cuanto más ingenioso es el trabajo, más embrutecido y esclavo de la naturaleza es el obrero».[148]

Pero lo que en 1844, pese al extraordinario brío de la forma y aun a la profundidad de la mayoría de las observaciones, era solo una comprobación empírica referida sin un análisis real a la dialéctica todavía especulativa de la alienación, llega a ser en *El capital* resultado efectivamente concreto de un vastísimo análisis científico que ha llegado hasta el descubrimiento de la ley general de la acumulación capitalista. Es aquí donde conviene prestar suma atención: el error de una interpretación humanista en sentido especulativo no es sostener, por ejemplo, que ciertos aspectos de la realidad expresada por la teoría científica de la pauperización —la cual incluye un nuevo concepto de alienación— *ya habían sido reconocidos y formulados* en 1844, dado que este es un hecho indiscutible. La equivocación consistiría en no percibir que, en 1844, esa realidad *no era comprendida científicamente*: su base real sigue siendo desconocida, su adecuada conceptualización no está todavía formada; por consiguiente, no puede ser explicada en su conjunto ni prevista en sus formas concretas; no puede servir de punto de partida a un proceso de conocimiento más complejo ni a la organización precisa de una acción revolucionaria. En tal sentido, por lo tanto, habría razones para decir que, a pesar de la semejanza exterior, en *El capital* ya no se trata de la *misma* realidad. Desde este punto de vista, la *comparación* que sugiere dicha similitud exterior de dos textos como los referidos —no por azar separados por veinticinco años de esfuerzo teórico de Marx— corre el gran riesgo de ser un juego de palabras epistemológico, como puede serlo la comparación entre los textos sobre el átomo extraídos de los filósofos de la antigüedad y la ciencia contemporánea. No obstante —y aquí se advierte el error de una interpretación antihumanista, en el sentido positivo—, aunque no se trata aquí de la misma realidad *pensada*, se trata en definitiva, y sin lugar a dudas, de la misma realidad *material*. La conceptualización de esta realidad y su teorización han variado muchísimo, pudiéndose decir incluso que en algunos aspectos se han vuelto irreconocibles. Pero es seguro que aún encierran los elementos que reflejan a los hombres reales, su situación y explotación reales, ya no de un modo natural, en cuanto punto de partida filosófico, sino como resultado científico.
Esto es algo tan *evidente* que no se puede evitar preguntarse simple-

148 *Manuscrits de 1844*, pág. 59.

mente cómo es *posible* una interpretación erudita de *El capital* en sentido antihumanista. Y el hecho de que lo sea, puesto que existe, ¿no sería acaso la indicación de que el análisis precedente dejaría escapar, tras su aparente evidencia, una confusión esencial? Que hay en *El capital* elementos teóricos —por ejemplo, el concepto de capitalista y trabajador asalariado— cuyo correspondiente objetivo puede hallarse en el plano de los hombres reales, los individuos concretos, eso es evidente; y en este sentido, ciertas formas y formulaciones de la interpretación antihumanista teórica parecen inadmisibles en bloque. Pero, ¿hay derecho a sostener, recíprocamente, que los hombres reales, los individuos concretos *como tales* poseen su correlato objetivo en la teoría de *El capital*? Se advierte enseguida que esta cuestión difiere mucho de la precedente. Equivale a preguntar *bajo qué forma, a título de qué* intervienen los hombres reales en la ciencia económica marxista. En esto radica el verdadero problema, para el cual la interpretación antihumanista propone la respuesta que sigue: hablando estrictamente, los hombres reales, considerados en sí mismos como personas, *no tienen lugar* en la teoría de *El capital*, donde solo figuran en carácter de *representantes de las relaciones económicas*.[149] Esto significa que la ciencia económica moldea según sus propias exigencias, en el conjunto de las relaciones reales, *conceptos de individualidad* —capitalista, trabajador asalariado— que siendo conceptos objetivos reflejan, por supuesto, la realidad y por lo tanto tienen un correlato en los individuos concretos, pero que, en el plano teórico, se articulan únicamente con los demás conceptos económicos, extraños a la forma de la individualidad —tales como valor, plusvalía, cuota de ganancia— y no con otros conceptos de individualidad, junto con los cuales constituyeran una teoría del individuo concreto. El capitalista al cual se refiere *El capital* no coincide en modo alguno con la *persona* de tal o cual capitalista, aunque esa persona verifique empíricamente lo que el libro nos dice sobre el capitalista. Por ello, de acuerdo con una interpretación de este tipo, aun cuando no sea falso decir —como se ha hecho más arriba— que *El capital* se refiere a los *hombres*, es esencial advertir, y afirmarlo con intransigencia, que esos hombres *no son* los individuos concretos de la experiencia inmediata, los sujetos de la psicología corriente, los «hombres reales» del humanismo filosófico; son exclusivamente categorías económicas, representantes de funciones económicas, despojados de cualquier otro «espesor» humano. Si no se captara esto, se volvería a caer inevitablemente fuera de la ciencia, fuera del marxismo, en la ilusión ideológica.

Tal concepción parece corresponder a muchas observaciones de Marx en *El capital*, comenzando por este tan conocido párrafo del prólogo de la primera edición alemana:

«Una palabra más, a fin de evitar posibles malentendidos. No he pintado al capitalista y al terrateniente con rosados colores. Pero aquí solo se trata de *personas* en la medida en que ellas sean la *personificación de categorías económicas, representantes de intereses y relaciones de clases determinadas*. Menos que cualquier otro puede mi punto de vista,

149 Cf., en especial, *Lire «Le Capital»*, vol. I, págs. 163-70; vol. II, págs. 62-63 y 242-51.

según el cual *el desarrollo de la formación económica de la sociedad* es *asimilable a un proceso histórico-natural*, hacer responsable al individuo de relaciones cuya criatura sigue siendo socialmente, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas».[150]

En *El capital*, Marx retoma esta idea docenas de veces:

«[*El capitalista*] como capitalista, es nada más que capital personificado; su alma y el alma del capital forman una sola».[151]
«El capitalista, vale decir la clase capitalista, y el trabajador, o sea la clase obrera».[152]
«El capitalista no tiene ningún valor histórico, ningún derecho histórico a la vida, ninguna razón de ser social, sino en la medida en que funcione como capital personificado. Solo a título de tal la necesidad transitoria de su propia existencia se halla implicada en la necesidad transitoria del modo de producción capitalista».[153]
«Si el proletario no es otra cosa que una máquina destinada a producir plusvalía, el capitalista no es más que una máquina de capitalizar esa plusvalía».[154]
«El capitalista no es más que capital personificado; en el proceso de producción cumple únicamente la función de representante del capital».[155]
«En sí mismos, los principales agentes de este modo de producción, el capitalista o el obrero asalariado, son simplemente la encarnación, la personificación del capital y el trabajo asalariado; son determinados caracteres sociales que el proceso social de producción imprime a los individuos; son el producto de esas determinadas relaciones sociales de producción».[156]

Las cosas, por lo tanto, parecen perfectamente claras: en *El capital*, los *hombres* —el capitalista, el proletariado, etc.— de niguna manera son personas concretas, sino «personas sociales abstractas»,[157] simples *caracteres sociales* que las relaciones de producción *imprimen* a los individuos. Por otra parte, en esto radica la rigurosa consecuencia teórica de toda la inversión que prescribe la *Sexta tesis sobre Feuerbach*: Si la esencia humana no es una abstracción inherente a los individuos aislados, sino que se identifica en su realidad con el conjunto de las relaciones sociales, no son por consiguiente los hombres como tales los que producen la historia; al contrario, es la historia la que produce los individuos. Desde este punto de vista, ninguna cautela sería excesiva respecto de una fórmula que Marx y Engels emplean a menudo, desde *El 18 Brumario* ** hasta *Ludwig Feuerbach*, y según la cual *son los hombres quienes hacen la historia*. Nada más fácil, incluso cabría decir nada más tentador, que incurrir en cuanto a esta formulación en un contrasentido del mismo tipo que los ya reseñados sobre el trabajo como «punto

150 *Le Capital*, vol. I, pág. 20.
151 *Ibid.*, pág. 229.
152 *Ibid.*, pág. 231.
153 *Ibid.*, vol. I, pág. 32.
154 *Ibid.*, pág. 36.
155 *Ibid.*, vol. III, pág. 197.
156 *Ibid.*, pág. 254.
157 *Contribution*, págs. 181, 203. Cf. también pág. 223.

de partida», o sobre «la naturaleza humana»: aquí, el humanismo filosófico halla una nueva ocasión soñada de reemplazar al materialismo histórico. En realidad, ¿qué significa *para el marxismo* esta afirmación? *La Sagrada Familia* nos ofrece la respuesta. En esta obra de 1844, Marx y Engels atacan —lo dicen ya en el preámbulo— al espiritualismo, o idealismo especulativo, «que coloca en lugar del hombre individual real la "conciencia de sí mismo" o el "espíritu"».[158] Con esto emprenden la tarea crítica que culminará en los dos años siguientes con *La ideología alemana.* Atacando la concepción especulativa de la historia, dicen:

«Una vez que se reconoce al hombre como la esencia, como la base de toda actividad humana y de todas las situaciones humanas, solo *la* "crítica" puede inventar aún *nuevas categorías* y —como precisamente lo hace— volver a metamorfosear al *hombre* en una categoría y un principio de toda una serie de categorías, recurriendo así a la única escapatoria que le queda todavía a la inhumanidad *teológica*, acosada y perseguida. ¡La *historia* no hace *nada,* "*no posee* enorme riqueza", "*no libra* combate"! Por el contrario, es el *hombre*, el hombre real y viviente quien hace todo eso, posee todo eso y libra todos esos combates; tened por seguro que no es la "historia" la que se sirve del hombre como medio para cumplir —como si fuera una persona por separado— *sus* propios fines; ella no es *sino* la actividad del hombre que persigue sus propios fines».[159]

Y más adelante:

«Las ideas nunca pueden llevar más allá de un antiguo estado del mundo, nunca pueden hacer otra cosa que llevar más allá de las ideas del antiguo estado de cosas. En términos generales, las ideas no pueden llevar nada a buen fin. Para llevar las ideas a buen fin, se necesitan los hombres que pongan en juego una fuerza práctica».[160]

En estos textos de 1844 se advierte, de entrada, la huella de un vocabulario y de una concepción a su vez todavía parcialmente especulativos: se califica al «hombre» de «esencia de toda relación humana». Estamos en fecha anterior a las *Tesis sobre Feuerbach*, y aún no se ha logrado la inversión del humanismo filosófico que funda el materialismo histórico. Pero el *sentido* de la crítica es muy claro, y es un sentido *materialista.* La idea de que *el hombre hace la historia* se opone, no a la tesis materialista esencial según la cual los hombres mismos son *productos* de la historia —tesis todavía no formada realmente en 1844—, sino a la tesis idealista según la cual *la historia se explicaría sin el hombre real*, en cuanto movimiento autónomo de la conciencia, de las ideas, prescindiendo de su «base», vale decir en este caso de «la sociedad burguesa»: [161] reducida de esta manera a una abstracción, «la historia no hace nada», son los hombres reales quienes hacen la historia. En Marx y Engels, la fórmula «los hombres hacen su historia» con-

158 *La Sainte Famille*, pág. 13.
159 *Ibid.*, pág. 116.
160 *Ibid.*, pág. 145.
161 *Ibid.*, pág. 139.

servó siempre ese sentido *materialista*, mientras perdía por otra parte su ambigüedad *humanista*. La *Tercera tesis sobre Feuerbach* reprocha a la doctrina materialista (premarxista), «que pretende que los hombres son productos de las circunstancias», olvidar «que son precisamente los hombres quienes transforman a las circunstancias»; [162] de ninguna manera, claro está, para decir con el humanismo filosófico que «es "el Hombre" quien ha hecho la historia» [163] —por el contrario, esto es lo que *La ideología alemana* objeta ásperamente a Stirner—, sino con el propósito de poner de manifiesto el papel fundamental de la «práctica revolucionaria».[164] Por lo demás, *La ideología alemana* comenta sin ambigüedad esta *Tercera tesis*, diciendo que

«el fin de la historia no es reducirse a "Conciencia de sí" como "Espíritu del espíritu", sino que se dan en cada etapa un resultado material, una suma de fuerzas productivas, una relación con la naturaleza y entre los individuos, creados históricamente y transmitidos a cada generación por la anterior; una masa de fuerzas de producción, capitales y circunstancias que por un lado son modificados, sí, por la nueva generación, pero que le dictan por otro sus propias condiciones de existencia y le imprimen un desarrollo determinado, un carácter específico; por consiguiente, las circunstancias producen a los hombres en la misma medida en que estos producen a las circunstancias».[165]

De igual modo se expresará Engels cuarenta años más tarde:

«Nosotros mismos hacemos nuestra historia, pero antes que nada desde premisas y en condiciones muy determinadas»,

de manera que:

«hasta nuestros días, la historia se desenvuelve como un proceso de la naturaleza».[166]

Así, pues, los hombres de quienes Marx y Engels dicen que *hacen la historia* son a su vez enteramente *productos de la historia*, y si dan prueba de iniciativa al revolucionar las relaciones sociales, esto no ocurre en virtud de vaya a saber qué esencia creadora o libertad trascendente inherente al *hombre*, sino porque los *obligan* a hacerlo precisamente las contradicciones de estas relaciones sociales.
Por ende, constituye un error radical utilizar la fórmula: los hombres hacen su historia, *en contra de* la tesis cien veces repetida en *El capital*, según la cual las personas a quienes se refiere la economía política son la personificación de categorías económicas, representación de relaciones sociales. Este error de tipo idealista se expresa además en otra idea conexa, y particularmente cara a toda la interpretación humanista especulativa del marxismo: la de que los hombres *no se reducen* a las

162 *L idéologie allemande*, pág. 32.
163 *Ibid.*, pág. 267.
164 *Ibid.*, pág. 32.
165 *Ibid.*, pág. 70.
166 *Lettre à Joseph Bloch*, del 21 de septiembre de 1890. Cf. también *Ludwig Feuerbach*, IV.

relaciones sociales. Es evidente, por supuesto, que los *individuos* son, en sí mismos, *otra cosa* que relaciones sociales; como ya se ha visto, precisamente la *Sexta tesis* identifica al conjunto de las relaciones sociales con la esencia humana y no con el individuo, lo cual sería absurdo. En este sentido, cometería una equivocación de graves consecuencias quien omitiera en los enunciados de *El capital* antes reproducidos la decisiva palabrita *aquí*, es decir: desde el punto de vista de la economía política. «Aquí sólo se trata de *personas* en la medida en que ellas sean la *personificación de categorías económicas* . . .»; [167] «aquí el trabajador no es más que tiempo de trabajo personificado»,[168] etc. La interpretación antihumanista no presta suficiente atención a esto, cosa que, según veremos, la conduce a otro error fundamental. Pero ello de ningún modo justifica la idea sobreentendida siempre por el humanismo filosófico, en su fórmula: los individuos no se reducen a las relaciones sociales —que es incluso su razón de ser—; o sea, la idea de que el *hombre*, en lo más esencial que tiene, en lo más íntimo, más elevado, *no es* producto de la historia sino que la *trasciende*, que en lo más profundo de sí mismo no está *determinado* por las relaciones sociales, sino únicamente *condicionado* por ellas, con respecto a las cuales poseería una *libertad esencial*. Ahora bien, tal idea es, por excelencia, aquello contra lo cual se formó el materialismo histórico, que nada tiene que ver con una «filosofía de la libertad», siendo en cambio la teoría científica de la *necesidad histórica* al mismo tiempo que de la *liberación concreta* de los hombres.

A partir de *La ideología alemana*, Marx y Engels demostraron, en el sentido fuerte de la palabra, que «lo que hasta el presente se llamaba libertad personal» no es para los hombres reales otra cosa que

«el derecho de poder gozar tranquilamente de la contingencia, dentro de ciertas condiciones»; [169]

que su emancipación de esas condiciones, por las cuales son determinados, no deriva de su libertad personal, como tampoco depende

«de su voluntad idealista, su gusto y placer, el que su cuerpo tenga o no tenga peso»,[170]

y que su liberación efectiva con relación a ellas está condicionada por entero a la supresión revolucionaria de la propiedad privada, a la realización de

«la sociedad comunista, única en la cual no es una frase hueca el desarrollo original y libre de los individuos».[171]

Marx dice en los *Grundrisse*, comparando la libertad de los individuos en las formas sociales precapitalistas y capitalistas, que en estas últimas

167 *Le Capital*, vol. I, pág. 20.
168 *Ibid.*, pág. 239.
169 *L'idéologie allemande*, págs. 96-97.
170 *Ibid.*, pág. 362.
171 *Ibid.*, pág. 482.

«el simple particular no puede desprenderse de sus determinaciones personales, pero sí superar relaciones externas y llegar a dominarlas; por ello su libertad *parece* mayor en el segundo caso. No obstante, un atento examen de esas relaciones y condiciones revela que para la masa de los individuos que forman una clase, etc., resulta imposible superarlas sin abolirlas. A veces un individuo puede lograrlo, pero la masa sigue sometida a ellas; por otra parte, su existencia misma expresa ya la subordinación de los individuos a tales condiciones».[172]

Y *El capital* repite a su vez que, en este ámbito,

«la única libertad posible es que el hombre social, los productores asociados dispongan racionalmente sus intercambios con la naturaleza, que los sometan a su control colectivo en lugar de ser dominados por ellos como por una fuerza ciega . . .».[173]

Es preciso comprender que además, aun dentro de una sociedad semejante, los individuos no han adquirido nada que se parezca a una libertad trascendente, con relación a las leyes sociales objetivas:

«Por definición, las leyes naturales no pueden ser suprimidas. Lo único que puede ser transformado, en diversas situaciones históricas, es la *forma* bajo la cual se imponen estas leyes».[174]

El comunismo transformará las leyes sociales objetivas, de *leyes coercitivas externas*, en *leyes colectivamente controladas*; en esto exactamente consistirá para la humanidad el salto «del reino de la necesidad al de la libertad».[175]
De esta manera, el hecho de *oponer* a la tesis marxista central de la producción de los individuos, en y por las relaciones sociales, la idea —*justa* en un sentido *preciso*— de que los individuos *no se reducen* a las relaciones sociales y de que *son los hombres* quienes hacen la historia, significa *jugar* con el sentido de esas fórmulas, que sin embargo la obra de Marx y Engels define en toda su extensión de modo unívoco; con ello se manifiesta la negativa a aceptar en su rigor final el conjunto coherente del materialismo histórico. Si se rechaza el marxismo maduro en favor de las obras juveniles de Marx y en favor de Feuerbach, se recae en el idealismo. Aparecen aquí con suma claridad los estragos teóricos que produce la tendencia, anodina en apariencia, a reemplazar el plural «los hombres», que de hecho consigna toda la revolución teórica llevada a cabo en 1845 por Marx en las *Tesis*, por el singular filosófico y abstracto «el hombre». Por la brecha de esta categoría no criticada vuelven a irrumpir todas las ilusiones idealistas tan laboriosamente disipadas por Marx y Engels, desde la cuestión del trabajo hasta la de la libertad. Tomada con esta ambigüedad, la idea de

172 *Fondements*, vol. I, pág. 101.
173 *Le Capital*, vol. III, págs. 198-99. Traducción rectificada, cf. *Cahiers de L'Institut Maurice Thorez*, nº 6, octubre de 1967, pág. 97.
174 *Lettre de Marx à Kugelmann*, del 11 de julio de 1868, cf. *Lettres sur «Le Capital»*, pág. 227.
175 F. Engels, *Anti-Dühring*, ⁂ París: Ed. sociales, 1969, pág. 322.

que los hombres no se reducen a las relaciones sociales es tanto más groseramente falsa cuanto que, en la sociedad capitalista, la trágica realidad es que la masa de individuos *se reduce* en efecto, dado su proceso de vida real, a algo que es infinitamente pobre respecto de la extraordinaria riqueza del conjunto de las relaciones sociales: todo el problema radica, ni más ni menos, en crear condiciones históricas en las cuales cada individuo logre asimilar sin limitación exterior la riqueza del patrimonio social objetivo, de lo cual la sociedad de clases es incapaz. En este sentido, la exaltación filosófica del hombre que *no se reduce* a las relaciones sociales se apoya, aunque sea de modo inconsciente, en una idealización de las relaciones burguesas.

Sin duda, pues, no es así como se podrá refutar la interpretación antihumanista de *El capital*. Más aún: *esta* forma de recusar la idea según la cual los hombres no son, en la teoría económica marxista, sino representantes de las relaciones sociales, constituye la mejor prueba *a contrario* de su profunda exactitud. En *El capital*, el capitalista o el proletario no son personas concretas sino caracteres sociales que el proceso de producción impone a los individuos; no son categorías psicológicas sino económicas, y esto nos permite vislumbrar las extraordinarias ambigüedades que reviste inevitablemente la noción de *psicología social*: el próximo capítulo se referirá extensamente a esta cuestión. Si se insiste en estos puntos, la interpretación antihumanista es inatacable. Deja de serlo cuando infiere de allí la conclusión de que el problema de la individualidad y el lugar de una antropología desaparecen. Basta leer *El capital* sin cortes arbitrarios para advertir a cada instante análisis constitutivos de lo que en las obras económicas de 1857-1859 aparece ya claramente como una teoría científica de las formas históricas generales de la individualidad humana. A este respecto, ¿es exacto que, en el plano de la teoría, los conceptos de capitalista o trabajador asalariado se articulan únicamente con conceptos ajenos a la forma de la individualidad (valor, plusvalía, cuota de ganancia, etc.) y no con otros conceptos de individualidad que, unidos a ellos, podrían constituir las bases de una teoría del individuo concreto? No lo es. En *El capital* —lo mismo que en los *Grundrisse* y la *Contribución*— Marx *elabora sistemáticamente* conceptos tales como los de necesidad, consumo, trabajo, libertad, que son *a la vez* conceptos acerca de relaciones económicas y de individualidad. En tal sentido, aunque en este caso no se trata —subrayémoslo— de una *psicología de la personalidad* intercalada, vaya a saber de qué modo, en una teoría económica que se desarrolla en un plano totalmente distinto, es evidente que *El capital* proporciona un conjunto de materiales de consistencia científica, en los cuales una psicología de la personalidad puede, en última instancia y de una manera todavía no elucidada, hallar un *fundamento teórico*.

Pero esto no es todo, ni mucho menos. Porque si bien es perfectamente cierto que, *en la teoría económica y desde su punto de vista*, los hombres solo son considerados en principio como representantes de las relaciones sociales, como personas sociales abstractas, el individuo *en su conjunto* no deja de aparecer incesantemente al margen del análisis, encontrándose incluso integrado en este de modo parcial en numerosas ocasiones. Esto se relaciona con el hecho en verdad decisivo que ya hemos señalado, y cuyo desconocimiento constituye a este respecto el

principal error de la interpretación antihumanista: las relaciones sociales son relaciones *entre los hombres* —no por cierto en el sentido de una preexistencia de los individuos sociales, que son, al contrario, producto por entero de las relaciones sociales, sino en el de que la sustancia misma de esas relaciones es la actividad productiva de los hombres. Siendo *social* esta actividad, es regida totalmente por la dialéctica objetiva de las relaciones sociales, y en dicho sentido —que es el de la teoría económica tomada en sí misma— los hombres aparecen como meros representantes de las categorías económicas; pero por otra parte, siendo una actividad de *los hombres*, constituye también y de manera inmediata *un aspecto fundamental de su proceso de vida individual.* Se trata de dos caras de una *misma* realidad. Es imposible, por consiguiente, trazar la frontera de la ciencia económica sin delinear al mismo tiempo la que corresponde a la teoría del individuo concreto; en muchos casos lo es incluso analizar a fondo una relación económica sin esbozar el análisis de un proceso social de vida individual por cuyo intermedio se manifiesta. En tales circunstancias, y sin que esto suprima en modo alguno las exigencias de rigor del marxismo maduro sino, al contrario, en virtud de ellas, la ciencia económica se ve llevada a producir, ya no solo la teoría de las formas generales de la individualidad, sino también a esbozar, respecto de lo que se encuentra en los confines de su propia frontera, la teoría del individuo concreto; ya no solo la categoría económica del capitalista, sino el concepto de conjunto del individuo personal. ¿Hace falta insistir en que aquí se trata de un concepto nuevo, por completo independiente de las ideologías filosóficas, psicológicas o morales corrientes, articulado en bloque con la ciencia económica, con el materialismo histórico? Por no haber identificado como tal a este nuevo concepto —cuya formación, sin embargo, ya contiene en germen la *Sexta tesis sobre Feuerbach*— la interpretación antihumanista cree hallar por todas partes en *El capital* reincidencias en la antropología filosófica: lo que rechaza como escoria son las pepitas extraordinariamente valiosas de una nueva ciencia, la del individuo —habrá que volver a examinar esta denominación provisional y todavía imprecisa—, que Marx no elaboró, pero cuya posición identificó. Esta aparece nítidamente establecida por primera vez en *La ideología alemana*, en especial en esta interesantísima página:

«Los individuos han partido siempre de sí mismos; naturalmente que no del individuo "puro" en el sentido de los ideólogos, sino de sí mismos en el marco de sus condiciones y relaciones históricas dadas. Pero en el curso del desarrollo histórico —y precisamente por la independencia que adquieren las relaciones sociales, fruto inevitable de la división del trabajo— surge una diferencia entre la vida de cada individuo, en la medida en que es personal, y su vida en la medida en que está subordinada a una rama cualquiera del trabajo y a las condiciones inherentes a esta rama. (No se debe entender por esto que el rentista o el capitalista, por ejemplo, dejen de ser personas, sino que su personalidad es condicionada por relaciones de clase totalmente determinadas; la aludida diferencia aparece solo por oposición a otra clase, y no se les manifiesta hasta el día en que quiebran.) En el estamento (y más aún en la tribu) este hecho se mantiene todavía oculto; un noble,

por ejemplo, sigue siendo siempre un noble, un labrador siempre un labrador, prescindiendo de sus otras relaciones; es una cualidad inseparable de su individualidad. La diferencia entre el individuo personal opuesto al individuo en su calidad de miembro de una clase, la contingencia de las condiciones de existencia para el individuo, solo se presentan con la clase que es a su vez un producto de la burguesía. Unicamente la competencia y la lucha de los individuos entre sí originan y desarrollan esta contingencia en cuanto tal».[176]

En este análisis, que permite entrever todo un nuevo mundo científico abierto a la exploración, se advierte cómo el concepto de vida personal, de individuo personal, se halla rigurosamente articulado con el análisis histórico-económico de donde parte, y cómo, sin embargo, ya no pertenece tan solo a la ciencia de las relaciones económicas, sino también a una posible ciencia del individuo considerado por sí mismo.
Y justamente por esta razón se comprende bien que Marx, por mucho que le interesara en 1845-1846 este segundo orden de consideraciones, haya tenido que dedicarse no obstante al primero, no solo a causa de la importancia política determinante de la ciencia económica, sino además porque es, aun desde el punto de vista teórico, la clave de cualquier investigación sobre los problemas del individuo. Según la perspectiva en que aquí nos colocamos, lo esencial es sin embargo que, incluso dedicándose a la crítica y a la elaboración científica de la economía política, Marx no haya *olvidado* esta otra dirección posible de la investigación, y mucho menos renegado de ella. En rigor de verdad, jamás deja escapar la ocasión de esbozar al paso las articulaciones que permitirían emprenderla. Así, en los *Grundrisse* —texto fundamental para una comprensión correcta y precisa de la relación histórica entre *El capital* y *La ideología alemana*— hallamos en repetidas oportunidades, como ya he señalado, indicaciones relativas a la imbricación del individuo social y el individuo personal, a los cuales, claro está, es necesario distinguir cuidadosamente desde el punto de vista de la economía política, pero que al mismo tiempo no pueden ser separados en el movimiento general del análisis. Al abordar, por ejemplo, los problemas de rotación del capital, Marx se ve inducido a observar que

«por más que el capitalista pierda tiempo en el intercambio, ello no acarrea una deducción sobre el tiempo de trabajo. Sólo es capitalista —vale decir representante del capital, capital personificado— en cuanto se comporta frente al trabajo como frente al trabajo de otro, en cuanto se apropia del tiempo de trabajo tratándolo como el de otro. *Si la circulación absorbe el tiempo del capitalista*, ese tiempo no representará ningún costo de circulación, dado que el tiempo del capitalista es *superfluo*, tiempo de *no-trabajo*, tiempo *no creador de valor*, aunque el que realiza el valor producido sea el capital».[177]

Semejante análisis pone de manifiesto la rigurosa distinción entre individuo personal e individuo social, persona concreta y persona abstracta,

176 *L'idéologie allemande*, pág. 94. Cf. igualmente págs. 97-98.
177 *Fondements*, vol. II, pág. 142.

sobre la cual se apoya la ciencia económica en su totalidad, tal como la desarrolla Marx. Desde esta perspectiva, agrega:

«*Desde el punto de vista económico*, en consecuencia, el tiempo de circulación, en la medida en que afecte al tiempo del capitalista, nos preocupa tan poco como el que dedica a su amante (...) *Aquí* el capitalista solo nos interesa en la medida en que personifica al capital».[178]

Pero este *aquí* es también el reverso de un «en otra parte», que naturalmente, por sí mismo, no ocasiona *aquí* una exposición científica, pero que se encuentra indicado con brevedad al margen del análisis:

«Si el obrero efectúa un plustrabajo, es que el *tiempo de trabajo necesario* del capitalista es *tiempo libre*, puesto que no lo necesita para su subsistencia inmediata. Dado que todo ese tiempo libre permite un libre desarrollo, el capitalista usurpa el *tiempo libre* que crea el obrero para la sociedad, es decir, la civilización . . .».[179]

Esta observación permite imaginar qué sería un análisis científico de los *tiempos* en el proceso de la vida individual. Y prueba hasta qué punto es consciente Marx de que, como dice más adelante, «el capitalista no es solamente capital»,[180] de manera que si la teoría económica en sentido estricto no debe retener de él más que la función de representante de relaciones económicas, por el contrario la teoría *en su conjunto*, tal como la fundamenta el materialismo histórico, puede perfectamente examinarlo como individuo personal.

«Los individuos, es verdad, se presentan solo como sujetos de este proceso (de producción), pero mantienen igualmente relaciones entre sí, que reproducen de manera ya sea simple o amplia. Paralelamente al mundo de la riqueza que crean, renuevan por lo tanto su *propio* proceso en movimiento constante».[181]

Este tipo de consideraciones no solo no desaparece en *El capital*, sino que, pese a estar allí subordinado más estrechamente aún a lo que autoriza el análisis económico, se encuentra profundizado. Esto ocurre, por ejemplo, en las secciones segunda y tercera del Libro I, centradas en el análisis de la fuerza de trabajo y la plusvalía, o en el capítulo XXIV, punto III, donde se analizan las relaciones entre función acumuladora y consumo personal del capitalista: hay en esos textos, para quien no haya hecho voto previo de ceguera antihumanista, una serie de observaciones de excepcional interés sobre los problemas del individuo, y se puede afirmar que ninguna teoría científica de la personalidad podrá ser construida sin conocerlas. Inútil sería adelantar ejemplos a esta altura del libro; analizar esos textos significaría emprender de lleno la tarea de determinar esta teoría, vale decir, efectuar aquí el trabajo reservado a los próximos capítulos, cuando todavía no se trata sino de

178 *Ibid.*, págs. 142-43. Las bastardillas son mías.
179 *Fondements*, pág. 142.
180 *Ibid.*, pág. 286.
181 *Ibid.*, pág. 231.

sentar sus sólidas bases. Me limitaré a señalar cómo, en tres líneas de una nota a pie de página, Marx condensa de manera extraordinaria páginas enteras de *La ideología alemana* y los *Grundrisse*, elevándolas a una formulación plenamente científica y proporcionando a la teoría del individuo una indicación realmente fundamental:

«Lo que por consiguiente caracteriza a la época capitalista es que la fuerza de trabajo adquiere *para el trabajador mismo* la forma de una mercancía que le pertenece, y su trabajo, por lo tanto, la forma de trabajo asalariado».[182]

Esto permite comprender además la innegable presencia, en *El capital*, de un concepto y una teoría de la alienación humana en absoluto no especulativos.[183] Es evidente, en efecto, que, si en *El capital* los hombres figuraran solo como categorías económicas no podría hablarse allí de su *alienación*. En la medida en que, por el contrario, se los considera también, aunque sea de manera marginal, en calidad de personas concretas, de individuos personales, todos los procesos económicos pueden ser igualmente interpretados como procesos de la vida individual, y el desarrollo histórico de la sociedad como desarrollo del hombre social, como antropogénesis social, incluyendo el fenómeno de la alienación en cuanto contradicción interna fundamental. Son muchos los pasajes de *El capital* que no dejan duda alguna de que esto es así. En particular, Marx vuelve a menudo sobre el análisis de la inversión histórica que el desarrollo del valor de cambio —y después de la producción mercantil, que culmina en el capitalismo— produce en las relaciones entre necesidades y trabajo, entre individuo concreto e individuo abstracto.

«Cuando, desde el punto de vista económico, la forma de una sociedad es tal que en ella no predomina el valor de cambio sino el valor de uso, el plustrabajo está más o menos circunscripto por el círculo de necesidades determinadas; pero el carácter de la producción misma no causa un apetito devorador de plustrabajo. Cuando se trata de obtener el valor de cambio bajo su forma específica, mediante la producción del oro y la plata, encontramos, ya en la antigüedad, el trabajo más excesivo y espantoso. Entonces la ley pasa a ser trabajar hasta morir».[184]

Pero el capitalismo intensifica al extremo esa inversión, mediante la cual los individuos se ven frustrados del más esencial contenido de su vida. En el capitalismo,

«resulta evidente de por sí que el trabajador no es durante su vida otra cosa que fuerza de trabajo, y que en consecuencia todo su tiempo disponible es, por derecho y de modo natural, tiempo de trabajo que

182 *Le Capital*, vol. I, pág. 173, nota. Las bastardillas son mías.
183 Digo alienación *humana* únicamente para evitar cualquier confusión con otra acepción de la palabra, puramente económica y jurídica (la alienación de un bien), que también hallamos en *El capital* y que, como es obvio, no es pertinente aquí.
184 *Le Capital*, vol. I, pág. 231.

pertenece al capital y a su valorización. El tiempo para la educación, el desarrollo intelectual, el cumplimiento de funciones sociales, las relaciones entre parientes y amigos, el libre ejercicio de las fuerzas del cuerpo y el espíritu, aun para la celebración del domingo, y esto en el país de los santificadores de ese día: ¡pura necedad! Pero en su pasión ciega y desmesurada, en su glotonería de trabajo excedente, el capital no solo rebasa los límites morales, sino también el límite fisiológico extremo de la jornada de trabajo. Usurpa el tiempo exigido por el crecimiento, desarrollo y conservación saludable del cuerpo. Roba el tiempo que debería ser empleado en respirar el aire libre y disfrutar de la luz del sol. Disminuye el tiempo dedicado a las comidas y cuando puede lo incorpora al proceso mismo de la producción, de modo que el trabajador, rebajado al papel de simple instrumento, se ve alimentado como se alimenta de carbón a la caldera, de aceite y grasa a la máquina. Reduce el tiempo del sueño, destinado a renovar y reparar la fuerza vital, al mínimo de horas de pesado sopor sin el cual el organismo extenuado no podría ya funcionar».[185]

Se percibe, en esta extraordinaria descripción —que dista de ser la única de su género en *El capital*—, lo poco que vacila Marx en llevar su análisis más allá de la frontera de las estrictas categorías económicas, adentrándose en el territorio de los procesos conexos de la vida individual.
Luego, concluye:

«Lejos de ser el mantenimiento normal de la fuerza de trabajo la pauta para la limitación de la jornada de trabajo, la regla con que se mide el tiempo de descanso del obrero es, por el contrario, el mayor esfuerzo diario posible, por más violento y penoso que sea».[186]

Esta inversión es un proceso característico de la alienación del individuo en relaciones sociales semejantes, y reaparece en todos los momentos importantes del análisis. De tal manera, la división del trabajo en la manufactura

«mutila al trabajador, lo convierte en algo monstruoso, activando el desarrollo artificial de su destreza en el detalle, sacrificando todo un mundo de disposiciones e instintos productores, así como en los Estados del Plata un toro es inmolado por su cuero y su grasa. No solo el trabajo es dividido, subdividido y repartido entre diversos individuos; el individuo mismo es fraccionado y metamorfoseado en resorte automático de una operación exclusiva, con lo cual queda hecha realidad la absurda fábula de Menenio Agripa, donde un hombre aparecía como fragmento de su propio cuerpo».[187]

Por lo demás, también el capitalista se halla sometido a procesos de alienación, bajo formas específicas.

185 *Ibid.*, págs. 259-60.
186 *Ibid.*, pág. 260.
187 *Ibid.*, vol. I, págs. 49-50.

«No hay que olvidar que la producción de (la) plusvalía (...) es fin inmediato y motivo determinante de la producción capitalista. Por lo tanto, nunca hay que presentarla como lo que no es; quiero decir, como una producción que tiene por finalidad inmediata el goce o la creación de medios de disfrute para el capitalista».[188]

A este respecto cabe resumir el carácter alienante del capitalismo diciendo que

«la finalidad del capital (es) la producción de ganancia y no la satisfacción de las necesidades».[189]

Aquí reside, además, en la medida en que no se distinga bien esta inversión, el origen de la ilusión según la cual la teoría económica en general solo podría considerar a los hombres, por una especie de *necesidad epistemológica abstracta*, como soportes de sus propias relaciones: por estar enteramente subordinado a la necesidad económica, en la que interviene nada más que en calidad de persona social abstracta, el individuo concreto queda excluido del ámbito de esta ciencia. Pero se trata, en realidad, de una característica eminentemente *histórica* de la economía política del *capitalismo*; de modo muy exacto, se trata de la traducción epistemológica del fenómeno histórico concreto de la alienación de los individuos en las relaciones capitalistas. Por ello, Marx estima a Ricardo:

«Se le reprocha que estudie la producción capitalista sin tener en cuenta a los "hombres", que únicamente considere el desarrollo de las fuerzas productivas —cualquiera que sea el sacrificio en hombres y *valores* de capital con que se paguen esos adelantos—; sin embargo, es justamente eso lo que hay en él de importante».[190]

El «humanismo» de la economía burguesa vulgar no es, en cambio, más que lisa y llana edulcoración de la realidad del capitalismo. Pero al mismo tiempo que se efectúa, dentro del campo de la economía del capitalismo, una rigurosa distinción entre relaciones abstractas e individuos concretos, es de primordial importancia tener presente que en el desarrollo histórico real aquella no es eterna ni absoluta, que las relaciones entre persona abstracta y persona concreta no dejan de subsistir tras su forma alienada y que, por consiguiente, la economía política misma *se sustraería a su propio objeto* —es decir, el esclarecimiento de la ley de desarrollo de un organismo social dado *y de su reemplazo por otro superior*— [191] si no tratara de seguir el movimiento objetivo que suprime esta forma alienada y que, justamente desde el punto de vista económico, hace del desarrollo de los individuos concretos un fin en sí mismo.
Es lo que Marx agrega en seguida después de su defensa de Ricardo:

188 *Ibid.*, vol. III, pág. 257.
189 *Ibid.*, pág. 269.
190 *Ibid.*, pág. 271.
191 Cf. *ibid.*, vol. I, pág. 29.

«El desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social es la tarea histórica y la justificación del capital. Al hacerlo crea precisamente, sin saberlo, las condiciones materiales de un modo de producción superior».[192]

Es propio de la ciencia económica marxista elevar al nivel de la «verdadera conciencia» este proceso que se cumple «sin saberlo». Pero esto sería imposible por principio si, como quiere la interpretación antihumanista, Marx se abstuviera de descifrar el proceso de antropogénesis social que se efectúa al mismo tiempo que el desarrollo de las relaciones capitalistas, o sea si quedara prisionero de los límites y disociaciones que ellas implican. No hay en Marx la menor señal de reincidencia en la antropología especulativa cuando muestra, en repetidas oportunidades, la inevitabilidad con que

«la gran industria obliga a la sociedad, bajo pena de muerte, a reemplazar el individuo fraccionado, víctima de una función productiva de detalle, por el individuo completo, que sabe hacer frente a las exigencias más diversas del trabajo, y que en sus distintas funciones no hace más que dar libre curso a sus diferentes aptitudes naturales o adquiridas».[193]

Se puede incluso sostener que en este caso es la interpretación antihumanista la que no logra desprenderse de la concepción especulativa del individuo concreto —salvo acaso en la región despejada por Freud— y que debido a esto tampoco logra identificar en *El capital* los elementos de una teoría no especulativa del individuo, sin los cuales, no obstante, resultaría imposible captar toda la coherencia de su obra. Coherencia resumida, entre otros pasajes, por uno ya citado del Libro IV de *El capital*, que lo dice todo:

«El desarrollo de las capacidades de la especie humana, aunque al principio se lleve a cabo a expensas de la mayoría de los individuos e incluso de algunas clases, quiebra finalmente este antagonismo y se confunde con el desarrollo del individuo. En consecuencia, el desarrollo superior del individuo no se logra sino mediante un proceso histórico en el cual los individuos son sacrificados».[194]

El marxismo como antropología y humanismo científicos

Retomemos ahora las cuestiones decisivas que es necesario elucidar. Nos preguntamos si puede decirse, y en qué sentido, que en sus obras de la madurez Marx eliminó el concepto de hombre, renunció a la teoría de la alienación y abandonó la perspectiva humanista. Ahora

192 *Ibid.*, vol. III, pág. 271.
193 *Ibid.*, vol. I, pág. 166.
194 *Histoire des doctrines économiques*, París: Costes, vol. IV, pág. 10. Cf. también *Le Capital*, vol. III, págs. 198-99; *Lettres sur «Le Capital»*, págs. 201, 297, F. Engels, *Anti-Dühring*, 3a. parte, cap. 2.

bien, la *evidencia* —que no es mera ilusión— señala que Marx *jamás* dejó de referirse *visiblemente* al hombre, a su alienación, a su realización integral. Por lo tanto, el marxismo sería un *humanismo*, como sostiene la interpretación especulativa. Pero ateniéndose a esta respuesta *evidente*, una interpretación de esa índole, que desconoce la complejidad de la epistemología científica de Marx, olvida investigar cuál es el significado real de los conceptos que afloran bajo las palabras. No basta que el vocablo hombre o el término alienación sea utilizado tanto en *El capital* como en los *Manuscritos de 1844* para que se trate automáticamente de un mismo concepto, de un concepto de igual significado. Y lo que define el significado de un concepto es la índole de la esencia que designa. En los *Manuscritos de 1844*, el concepto de hombre remite a la idea de una esencia humana abstracta, sujeto de la historia, respecto del cual las relaciones sociales, así como las categorías económicas, serían sus fenómenos, su manifestación exterior. Cuando se dice allí que «el individuo *es* el ser social», esto significa entonces que «es preciso ante todo evitar que se vuelva a fijar la "sociedad" como una abstracción frente al individuo»; que el ser social *no es otra cosa* que el individuo, que por consiguiente este es «la totalidad».[195]

Respecto de esta cuestión decisiva, la *Sexta tesis sobre Feuerbach* rompe con los *Manuscritos*, y más en general con todas las concepciones anteriores. El *ser social* es concebido allí como *algo por completo distinto* del individuo. Es «la suma de fuerzas de producción, de capitales, de formas de relaciones sociales, que cada individuo y cada generación encuentran como datos existentes». Tal es la *base concreta* de lo que los filósofos imaginaron como «sustancia» o «esencia» del hombre; hay que invertir por lo tanto, radicalmente, el antiguo concepto de *hombre*. Esto de ningún modo significa que en adelante todo concepto de hombre deba ser rechazado por considerárselo ilusorio, sino que no se debe *confundir el concepto abstracto de hombre con el de hombre abstracto*; todo concepto científico es abstracto en cuanto concepto, pero según las exigencias marxistas, solo es científico si capta la esencia concreta de su objeto. Así, cuando, por ejemplo, se lee en *La ideología alemana* que «el ser de los hombres es su proceso de vida real»,[196] no se puede tomar este enunciado, sin caer en un contrasentido, por equivalente del formulado en 1844: «El individuo *es* el ser social». Su sentido es, en cierto modo, opuesto: el ser de los hombres no es lo que parece en un primer instante, cuando se lo considera de manera inmediata, seudoconcreta, en forma de individuo aislado; por el contrario, debe ser laboriosamente buscado en el estudio de las condiciones sociales objetivas en las cuales se produce esta individualidad. No se trata, por consiguiente, de un abandono, sino de una transfiguración científica del concepto de hombre; para el marxismo maduro la noción de esencia humana *tiene sentido*, pero un sentido totalmente nuevo, materialista y dialéctico: ya no es una esencia abstracta, sino concreta; ya no es ideal, sino material; ya no es natural, sino histórica; ya no es inherente al individuo aislado, sino al conjunto

195 *Manuscrits de 1844*, pág. 90.
196 *L'idéologie allemande*, pág. 50.

de las relaciones sociales. Más aún: para transponer esta conclusión a los términos de nuestro problema específico, el ser de los hombres no puede ser hallado directamente en el dominio de una psicología, tal como se utiliza habitualmente la palabra; habrá que buscarlo, en cambio, en el ámbito del materialismo histórico.

La interpretación antihumanista aísla y deforma esta conclusión. Para ella, el marxismo en cuanto teoría no sería en modo alguno un humanismo; sería, incluso, exactamente lo contrario, ya que es ante todo la afirmación de que el hombre existente —por supuesto, no como ser biológico, sino como individualidad histórico-social— no es una *sustancia real, autónoma,* y tampoco tiene historia realmente independiente (alienación, rescate de sí mismo): el hombre no es el sujeto de la historia; lo que de él puede conocer en cada época la teoría no es más que el producto del modo concreto de producción en ese período, el representante de las relaciones sociales, la personificación de las categorías económicas; y no hay razón alguna para que los diversos aspectos que esto implica coincidan en la unidad de una persona concreta. Pese a las apariencias, el «hombre» sería, por lo tanto, un concepto tan poco *real* como el «alma»; su desarrollo histórico, un proceso tan poco real como las metamorfosis del alma; su realización integral, un futuro tan poco real como la salvación del alma. Y en este sentido sería tan poco razonable creer en una «ciencia del hombre» como en una «ciencia del alma». En consecuencia, no habría que considerar al materialismo histórico la teoría científica general del hombre, parte integrante de la filosofía marxista, sino exclusivamente fundamento de la ciencia de la historia. Humanismo y psicología, en resumen, formarían parte, idéntica y esencialmente, de una especulación.

Todo esto parte de una idea justa, y la verdad, por cierto, no reside *fuera* de los aludidos análisis. Pero lo que la interpretación antihumanista no ve, lo que omite desde el momento en que deforma la *Sexta tesis sobre Feuerbach*, es que no por haber sido rechazada como abstracción inherente al individuo aislado deja de ser la esencia humana, coincidente con el conjunto de las relaciones sociales, una *esencia previa a la existencia de cada individuo particular*, cuya *reproducción* es, bajo otra forma, la existencia de los individuos; una reproducción necesariamente contradictoria, fraccionada, incompleta en la sociedad de clases, pero que la ley misma de la producción moderna hará *integral* en la medida en que lo permita la forma de la individualidad, y en relación con la etapa de desarrollo en cada época alcanzada por la sociedad sin clases. Por ello, *habiendo partido* de una ruptura con la concepción especulativa del hombre —ruptura que es necesario sobre todo no atenuar—, la ciencia marxista de las relaciones sociales de ningún modo impide *volver*, en base a sus resultados, al conocimiento científico de los individuos humanos y de las formas concretas de su vida. Hasta sería muy poco decir que no lo impide; lo exige. Según hemos visto, lo exige por la decisiva razón de que las relaciones sociales no son, en el fondo, otra cosa que interrelaciones de los hombres. Es este el punto fundamental. Lo dicho no significa desde luego que las relaciones sociales sean «relaciones humanas» en el habitual sentido ideológico de la expresión, o sea interrelaciones entre hombres considerados esencialmente anteriores a esas relaciones mismas; desde

1845-1846, esto se halla fuera de toda discusión. No; en último análisis, los hombres son producidos por las relaciones sociales; cosa que, por otra parte, de ninguna manera hace «desaparecer» a la libertad, sino que, al contrario, muestra en qué consiste ella en realidad y sobre qué se basa: sobre la necesidad histórica. Pero si pueden ser producidos por estas relaciones, es porque ellas distan de serles extrañas y constituyen su proceso de vida real, y solo pueden constituir *su* proceso de vida real en la medida en que sean relaciones *entre ellos, hombres.* Esto es lo que dice con la mayor claridad, entre cien textos más, el panorama de conjunto más clásico y estudiado que Marx haya ofrecido acerca del materialismo histórico, es decir, el que figura en el prólogo de la *Contribución* y que, por si es necesario recordarlo, comienza así:

«En la producción social de su existencia, los hombres contraen relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; relaciones de producción que corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales».[197]

En este enunciado no hay nada de ambiguo: las relaciones de producción, base de todas las relaciones sociales, existen objetivamente y con independencia de la voluntad de los hombres; no son lo que la filosofía especulativa denomina «relaciones humanas», «relaciones intersubjetivas», reflejo de su «conciencia» y de su «libertad». Sin embargo, estas relaciones sociales objetivas y necesarias no son otra cosa que las relaciones en las cuales «engranan» [198] los *hombres* durante la producción social de *su existencia.*
Verdad es que el fetichismo de la mercancía, la «cosificación de las relaciones sociales», «su autonomía frente a los agentes de la producción»,[199] la serie de ilusiones objetivas características de la sociedad capitalista, presentan estas interrelaciones de los hombres bajo «la forma fantástica de una relación entre las cosas».[200] Pero, precisamente, el análisis marxista demuestra que se trata de una ilusión, cuyo mecanismo desarma. Establece que todo ese «misticismo», propio de una sociedad en que está generalizado el dominio de la producción mercantil, se desvanece por entero si tenemos en cuenta otras formas de producción, con lo cual queda muy claro el hecho de que, cualesquiera que sean las apariencias, las relaciones sociales son siempre «relaciones sociales *de los hombres*».[201] El marxismo, en otras palabras, de ningún modo ha sustituido el estudio de los hombres por el estudio de las relaciones sociales; al contrario, ha señalado *la unidad profunda* de ambos. Pero ha demostrado también que debe ser necesariamente previo el estudio de las relaciones sociales en su forma objetiva material, por cuanto en ellas reside el fundamento real de toda la vida social humana. El error de los *Manuscritos de 1844* no era afirmar la unidad, la circularidad entre esencia humana y relaciones sociales, verdad cuya permanencia en el marxismo maduro se pasa por alto si se transforma

197 *Contribution*, pág. 4.
198 *Le Capital*, vol. I, pág. 86.
199 *Ibid.*, vol. III, págs. 207-08.
200 *Ibid.*, vol. I, pág. 85.
201 *Ibid.*, pág. 90.

en ruptura radical la revolución teórica de 1845-1846. Además, la formulación de 1844: «El individuo *es* el ser social», reaparece literalmente en la versión primitiva de la *Contribución*, catorce años más tarde. La transformación sobrevenida en este intervalo —y que es inmensa— reside en que la relación expresada en ese texto idéntico, y que en 1844 conservaba una ambivalencia precientífica, se invierte por completo en el sentido materialista; si en 1844 se consideraba fundamento a la esencia humana y manifestaciones suyas a las relaciones sociales; si aquello, por consiguiente, se relacionaba todavía con una concepción por lo menos parcialmente metafísica de la esencia, en 1858, en cambio, ya está claro que todo depende de condiciones objetivas

«que no son fruto de la voluntad del individuo ni de su naturaleza inmediata, sino de condiciones y relaciones históricas que, de antemano, hacen *del individuo un ser social*, determinado por la sociedad».[202]

Aquí el concepto de hombre —la «esencia humana»— se ha vuelto dialéctico, científico. Subsiste la circularidad entre el hombre y las relaciones sociales, pero invertida; alterada, por lo tanto, en la totalidad de sus momentos y aspectos, pero *no suprimida*. Si se desconoce este dato de primordial importancia, se falsea la significación de *todo* el marxismo maduro.
Es que el *retorno* a la historia real y a los individuos concretos a partir del estudio de las relaciones sociales no es otra cosa que el objetivo de la empresa científica en sentido marxista, vale decir, el análisis concreto de la situación concreta con vistas a su transformación revolucionaria. Por ello es necesario, sobre todo, cuidarse de separar de manera arbitraria, en *El capital*, el estudio de las determinaciones abstractas y su resultado constante, o sea la realidad humana concreta, que Marx examina hasta llegar a la *monografía*,[203] tal como lo hace en la tercera sección del Libro I sobre la producción de la plusvalía, donde el análisis incluye la trágica historia de Mary Ann Walkley, modista de veinte años, muerta en junio de 1863 «por simple exceso de trabajo»,[204] o como en la séptima sección del mismo Libro, dedicada a la acumulación del capital, donde figura su ley general, que no se podría comprender olvidando que es la ley de «la influencia que ejerce el incremento del capital sobre la suerte de la clase obrera»,[205] y cuya acción observa Marx hasta, por ejemplo, en el cuadro estadístico referido al hacinamiento de trabajadores en Langtoft, donde en 12 habitaciones duermen 74 personas.[206] Por igual motivo, tampoco se debe olvidar que, según la concepción de Marx, si *El capital* hubiera sido escrito hasta su última página, habría tenido que hallar su culminación teórica en la lucha de clases. Engels lo recuerda expresamente en su prólogo al Libro III:

202 *Contribution*, pág. 214. Las bastardillas son mías.
203 El término es de Marx. Prólogo de la *Contribution*, pág. 3.
204 *Le Capital*, vol. I, pág. 249.
205 *Ibid.*, vol. I, pág. 54.
206 *Ibid.*, pág. 130.

«La lucha de clases, resultado inevitable de la existencia de estas, debía aparecer allí como consumación del período capitalista».[207]

Y el propio Marx, en su importantísima carta a Engels del 30 de abril de 1868, donde le expone el plan de conjunto de su trabajo desde el punto de vista de la cuestión de la cuota de ganancia, finaliza así su bosquejo:

«Como conclusión, *la lucha de clases*, en la cual se descompone el movimiento y que es el desenlace de toda esta mierda».[208]

También por ello, de manera más general, no debe separarse arbitrariamente a *El capital* en su conjunto —como tampoco a los otros textos de teoría económica— de las *obras históricas* y *escritos políticos* de Marx, por cuanto estas aplicaciones concretas de la teoría a la historia viviente no son, en modo alguno, ilustraciones exteriores y subalternas del materialismo histórico, sino su verdad misma en acción. Por lo mismo, en suma, no se debe separar de modo arbitrario el conjunto de los escritos de Marx y Engels de su actividad política práctica, so pena de convertir en mera frase la última de las *Tesis sobre Feuerbach*, que encierra todo el espíritu del marxismo: «Los filósofos no han hecho más que *interpretar* el mundo de distintas maneras; lo que importa es *transformarlo*». Ya los *Manuscritos de 1844* decían con mucha justeza:

«Para abolir la *idea* de la propiedad privada, basta por entero el comunismo *pensado*. Para abolir la propiedad privada real, hace falta una acción comunista *real*».[209]

Y una acción comunista real implica la comprensión científica de la realidad concreta; volvemos a encontrar aquí las observaciones ya presentadas al comienzo del capítulo anterior, sobre el hecho de que las luchas políticas mismas plantean los problemas fundamentales de la psicología de la personalidad, de la teoría del individuo. El retorno de la teoría al problema de los individuos se relaciona, por lo tanto, con lo más central del marxismo. Pero dicho retorno a los individuos concretos solo podrá ser teórica y prácticamente eficaz mediante la paciente tarea exigida por el análisis previo del conjunto de las determinaciones sociales abstractas. De lo contrario, la exaltación de lo concreto, del hombre, de la práctica, no solo no nos permite evitar las ilusiones ideológicas sino que nos abisma en ellas sin remedio.
Se advierte así en qué sentido el materialismo histórico, por ser justamente la base de la ciencia de las relaciones sociales, esencia concreta del hombre, es a la par mucho más aún: *la base de toda ciencia del hombre* —comenzando, sin lugar a dudas, por la economía política, pero sin olvidar tampoco la psicología de la personalidad—, *la teoría general de la concepción científica del hombre*, que da cima al mate-

207 *Le Capital*, vol. III, pág. 12.
208 *Lettres sur «Le Capital»*, pág. 213.
209 *Manuscrits de 1844*, pág. 107.

rialismo en tanto teoría general de la concepción científica de la naturaleza, y que forma en consecuencia parte integrante de la filosofía marxista. Siendo el materialismo histórico, según la exactísima expresión de Engels, «ciencia de los hombres reales y de su desarrollo histórico»,[210] su objeto coincide con lo que cabe denominar antropogénesis social, el desarrollo del «hombre en sus relaciones sociales»; [211] por consiguiente, también es *antropología científica*, y más precisamente, la parte socio-histórica de esta última, que se articula con su parte biológica. Es absolutamente inexacto que el materialismo histórico se haya constituido prescindiendo de los servicios teóricos del concepto de hombre; todo lo contrario, implica la formación de un nuevo concepto no especulativo del hombre, que remite de inmediato a una nueva esencia: las relaciones sociales. Por ello el uso científico de ese concepto exige habitualmente el plural: por oposición a los hombres reales en sus relaciones sociales, el Hombre es siempre una mistificación idealista, que cree hallar la esencia humana de modo directo en el individuo aislado, abstracto. Dicho concepto, sin embargo, puede ser empleado en singular en dos acepciones precisas: por un lado cuando designa, como simple generalidad abstracta, el conjunto de los caracteres sociales (y con mayor razón los naturales) que a través de cada época histórica siguen siendo más o menos comunes a todos los hombres; uso lícito, frecuente en Marx, pero peligroso, pues la menor confusión entre esta generalidad abstracta y una esencia concreta lleva a recaer en la especulación; por otro lado, cuando designa al individuo como tal, siendo en este caso preferible el término individuo, a fin de evitar cualquier confusión con lo singular especulativo. Este nuevo concepto del hombre, concepto científico, presta servicios muy evidentes a la teoría marxista. En primer lugar, es un concepto fundamental del materialismo histórico mismo y en su condición de tal, ya que sin él no pueden ser pensadas las fuerzas productivas (puesto que los hombres son la principal de ellas), ni las relaciones sociales (que son siempre, en último análisis, relaciones entre los hombres). Es asimismo imprescindible para reflexionar sobre la lucha de clases y la revolución socialista, por cuanto el efecto que las contradicciones sociales operan en los hombres producidos dentro de ellas es un eslabón esencial de la cadena del movimiento histórico; y es justamente por esto que la interpretación antihumanista del marxismo no está en condiciones de explicar con claridad la necesidad interna de la lucha de clases y la revolución. Pero el nuevo concepto de hombre puede prestar también al marxismo otros inestimables servicios teóricos, en particular este: posibilitar finalmente la construcción de una teoría científica de la individualidad y el individuo. El desconocimiento de este último punto da origen a incesantes tentativas de constituir una teoría del individuo articulada con el marxismo —tarea indispensable, como no puede negarlo ni siquiera un adepto del antihumanismo teórico—, pero partiendo de bases *por completo distintas de las de Marx*, lo cual hace evidentemente imposible su cabal articulación recíproca. A este respecto, la clave para cualquier solución correcta del problema es el claro reconocimiento de

210 F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, final del capítulo III.
211 *Fondements*, vol. II, pág. 230.

la antropología científica que constituye el materialismo histórico. También advertimos en qué sentido puede calificarse el marxismo de *humanismo científico*: lo es en cuanto teoría de las contradicciones y condiciones de desarrollo históricas de los individuos, del necesario advenimiento de lo que Marx llama *el individuo integral* de la sociedad comunista. Verdad es que estos dos términos, *humanismo* y *científico*, suelen ser considerados incompatibles. Y esta incompatibilidad es incluso, cosa notable, el *postulado común* de la interpretación humanista especulativa y la interpretación antihumanista en el sentido teórico, ya que en su diametral oposición se presentan como las dos maneras de comprender una exclusión, admitida como indiscutible, entre contenido humanista y rigor científico. Para la primera, el humanismo del marxismo no podría tolerar el cepo de la ciencia pura, que no le permitiría alcanzar lo fundamental en el hombre; para la segunda, la cientificidad del marxismo no podría admitir una reincidencia en el humanismo, que le impediría librarse de la ideología. Pero el hecho decisivo que se omite en ambos casos es que Marx, al fundamentar el materialismo histórico y con ello la dialéctica, permite que la *ciencia* llegue hasta la *esencia* humana, puesto que descubre, mucho más allá de las formas ideológicas de esta, su *ser real*; se derrumba, en consecuencia, la vieja incompatibilidad entre una concepción empírica de la ciencia y una concepción idealista de la esencia. Además, dado que pasar a la concepción de la esencia real significa adoptar una concepción histórica de esta esencia, la antropología marxista es ante todo una ciencia del desarrollo de los hombres, ya que los *individuos* engranan en el proceso de reproducción de las *relaciones sociales*. En tal sentido, aunque desde luego ya no se trate de una realización autónoma de la esencia humana concebida como sustancia independiente, también la historia en su totalidad podrá ser considerada, muy legítimamente, como *historia del desarrollo progresivo de los individuos humanos*. Es lo que decía en 1846 Marx, en su importante carta a Annenkov: «La historia social de los hombres nunca es otra cosa que la historia de su desarrollo individual, tengan o no conciencia de ello».[212] Tampoco en lo que se refiere a este punto varió Marx en ningún momento; lo elabora en toda su obra ulterior, especialmente en *El capital*, donde se esboza la curva de desarrollo completa del individuo social, desde las sociedades primitivas, caracterizadas por «la inmadurez del hombre individual»,[213] hasta el comunismo, en el que se manifiesta «el individuo integral».[214]

Es cierto que, a pesar de su profunda legitimidad teórica, se podría vacilar en reivindicar en favor del marxismo la denominación de *humanismo científico*, a causa de los equívocos ideológicos, particularmente numerosos y tenaces, a los que permanece ligado en la práctica el término humanismo, así como de la orientación especulativa, revisionista incluso, que adoptan con frecuencia las interpretaciones del marxismo que lo invocan. No cabe duda de que el rótulo de humanismo ha ocultado y oculta todavía las más diversas mercancías, desde

212 *Lettres sur «Le Capital»*, pág. 28.
213 *Le Capital*, vol. I, pág. 91.
214 *Ibid.*, I, 2, pág. 166.

la adhesión a las humanidades clásicas hasta la antropología especulativa de Feuerbach; desde la ingenua fe en el valor del conocimiento inmediato del hombre por el hombre hasta la idealización abstracta de las relaciones burguesas; desde la proclamación de que el hombre es el ser supremo para el hombre hasta el ataque al socialismo «totalitario» en nombre del «personalismo» cristiano. En fecha más reciente, la famosa formulación del padre Teilhard: «todo lo que asciende converge», abrió al «humanismo», aunque sea a pesar de aquel, un nuevo carril: el del eclecticismo de las «filosofías de buena voluntad», de la confusión entre la coexistencia pacífica de los Estados con regímenes sociales diferentes y una coexistencia mistificadora de ideologías opuestas, forma almibarada de la lucha de ideas. Es evidente que, por ser bajo todo concepto *abierto*, el marxismo no podría borrar sus *fronteras*. El marxismo no es una voz, ni siquiera la de bajo, en la polifonía especulativa de un humanismo ecuménico. Esto es indiscutible. Sin embargo, no lo es menos que negarse a caracterizar la teoría marxista como *humanismo* científico, teniendo en cuenta solo su *refutación* del humanismo *especulativo*, significa también alimentar equívocos ideológicos tenaces, incluso una interpretación no menos especulativa y revisionista del marxismo, aunque en otro sentido. El marxismo no es uno de los componentes, ni siquiera el excipiente, de un estructuralismo generalizado que prescinde del hombre. Con mayor razón, es esencial rechazar la falsa idea según la cual las posibles alteraciones del «rostro humano» del socialismo tendrían su origen natural en características profundas de la doctrina. No es por inadvertencia que Marx y Engels vuelven a lo largo de toda su obra a esta idea de que los hombres hacen su propia historia; ello de ninguna manera se opone a la *prioridad materialista de las relaciones sociales* sobre los individuos, sino a *la abstracción de una historia impersonal*, la cual puede convertirse llegado el caso en algo más que un error teórico. La historia es la historia de los hombres. Por tal motivo, en definitiva, si bien hay indiscutiblemente razones de oportunidad ideológica que tenderían a hacer rechazar la caracterización del marxismo como *humanismo* científico, hay otras, no menos importantes, que actúan en sentido inverso. No existe, por lo tanto, ningún motivo serio para no atenerse a lo que las puras consideraciones teóricas llevan a afirmar: el marxismo es humanismo científico en la medida en que es ciencia de la historia, coincidente con la ciencia del hombre.

En el fondo, sucede con el término humanismo lo mismo que con la mayoría de los términos mediante los cuales se define el marxismo. Sabemos, por ejemplo, que en determinada época Marx y Engels rechazaban el término *materialismo*, negándose a reconocer en él su propia posición filosófica. Esto es comprensible: en la medida en que el materialismo era el mecanicismo en ciertos aspectos metafísicos de los pensadores franceses del siglo XVIII, o la antropología especulativa de Feuerbach, o el chato cientificismo de los «vulgarizadores ambulantes» como Vogt, seguía siendo, pese a sus méritos, una ideología filosófica. Respecto de esta ideología, la tarea de Marx y Engels no era pactar, sino romper. Sin embargo, una vez que la ruptura ha sido consumada y se ha tomado perspectiva en relación con ella, Marx y Engels son los primeros en advertir que la nueva concepción es la trans-

mutación científica del antiguo materialismo, una etapa superior en el desarrollo del materialismo, a la cual corresponde también designar con dicho término, quedando establecidas todas las precisiones acerca de su radical originalidad. Algo análogo ocurre con el término *dialéctica*, que podía parecer en un comienzo irremediablemente marcado por el idealismo hegeliano, pero que es en definitiva conservado por Marx, por cuanto su dialéctica materialista, aunque rompa con la de Hegel y reelabore su contenido sobre bases novísimas, no deja de ser, desde un punto de vista más general, el desarrollo de su núcleo racional. Tomemos incluso el ejemplo del término mismo *filosofía*. En cierto sentido, la filosofía marxista ya no es una «filosofía» en el sentido peyorativo de la palabra tal como aparece, en particular, en *La ideología alemana*: el de una concepción ideológica del mundo, el hombre, el conocimiento. Señala, por el contrario, el fin de la «filosofía», el advenimiento en su campo —que con esto queda profundamente transformado— de un punto de vista en verdad científico en el sentido más amplio, o sea en el de la crítica radical (materialista) de toda especulación, de la elucidación de la esencia concreta (dialéctica). Llamar *filosofía* a la base de la teoría marxista, es, pues, arriesgarse a sustentar enojosos equívocos, de orientación especulativa. Esto es verdad. Pero no calificar de filosofía a los principios de la concepción del mundo, del hombre, del conocimiento, que constituyen la base del marxismo es alimentar otros equívocos más enojosos aún, en especial de orientación positivista; es dejar creer que el marxismo implica la reabsorción de *la* filosofía en *las* ciencias, vale decir, abrir el camino al retorno de los peores restos vulgarizados de las peores filosofías, bajo el nombre de marxismo. En verdad, este se apoya en una *transmutación científica de la antigua filosofía*, y en tal sentido, muy preciso, se puede y debe hablar de la *filosofía científica del marxismo*, dejando de lado cualquier juicio de valor ingenuamente subjetivo. Por los motivos expresados, han fracasado todas las tentativas de prescindir aquí del término filosofía —comenzando por la de Marx y Engels— o de encontrarle un sucedáneo, no por una razón de vocabulario, sino por una causa teórica fundamental.

A este respecto *la epistemología de la ruptura*, pese a sus méritos, se manifiesta como una deformación inaceptable de la dialéctica materialista del conocimiento. Es muy cierto que las revoluciones en el orden de la teoría implican, no la simple continuidad del paso de los interrogantes a sus respuestas, sino la ruptura de una reestructuración en profundidad del antiguo campo de interrogantes y respuestas. Pero es igualmente cierto que, según recuerda Marx en la *Introducción* de 1857, «después como antes el sujeto real subsiste en su independencia fuera del espíritu»,[215] de manera que el pasaje de un mundo teórico a otro, si ambos apuntan hacia el mismo sujeto *real*, se apoya necesariamente en la *unidad* de la «totalidad concreta, viviente, ya dada»,[216] de la cual son representaciones mentales diferentes. La segunda se presenta entonces como una etapa superior en un *mismo* proceso de «reproducción de lo concreto por medio del pensamiento».[217] Nada más

215 *Contribution*, pág. 166.
216 *Ibid.*, pág. 165.
217 *Ibid.*

erróneo al respecto que desconocer, aunque sea en el nivel del vocabulario, lo que pasa y se mantiene de una a otra. Marx llegó incluso a escribir, después de haber subrayado el error de Ricardo, con el cual rompe:

«Verdad es que, por otro lado, la historia de la teoría prueba (...) que la concepción de la relación de valor *siempre ha sido la misma*, más o menos clara, tan pronto esfumada por las ilusiones como mejor definida científicamente. Puesto que el proceso mismo del pensamiento emana de las condiciones de vida, y es, a su vez, un *proceso de la naturaleza*, el pensamiento, en tanto comprenda realmente las cosas, no puede sino ser siempre el mismo, y solo puede diferenciarse gradualmente, según la madurez alcanzada por el desarrollo, y en consecuencia también según la madurez del órgano que sirve para pensar. Todo lo demás es pura sinrazón».[218]

La epistemología de la ruptura, deformación unilateral de la *dialéctica* del salto cualitativo, ¿no será, en definitiva, fruto de un análisis insuficientemente *materialista* de la historia de las ideas, que pierde de vista la unidad en el ser, detrás de las reestructuraciones de la conciencia?

Un ejemplo final merece reflexión para quien vacilara en calificar de humanismo científico al marxismo. Es el del término *socialismo*, y aquí la comparación es tanto más clara cuanto que los dos conceptos tienen directas interrelaciones: en la teoría marxista, *el humanismo es al socialismo científico lo que la antropología es al materialismo histórico*. Ahora bien, de acuerdo con lo que explica Engels en su *Prefacio* de 1890 a una reedición del *Manifiesto*, en 1847 Marx y él no podían titularlo *Manifiesto Socialista*, ya que entonces la palabra «socialistas» designaba por una parte «a los adherentes de los diversos sistemas utópicos», y por otra a «charlatanes sociales de todo tipo». Inútil es insistir sobre el hecho de que incluso en la actualidad, y más que nunca, la palabra socialismo no está libre de resonancias ambigüas. *Cuanto* puede con razón decirse contra los equívocos a los cuales va unido el término «humanismo», podría por consiguiente ser dicho, con mayor motivo aún, a propósito de los que envuelven la palabra «socialismo». En cierta manera, el marxismo ha sido y sigue siendo la crítica más radical de esos equívocos «socialistas»; nació de la *ruptura* con ellos. Sin embargo, a nadie se le ocurriría rechazar la calificación de socialista para la teoría política marxista, y mucho menos llamar al marxismo «antisocialismo teórico». El marxismo es la *transmutación científica del socialismo utópico*, el *socialismo que se ha vuelto ciencia*. Por lo tanto, la expresión «socialismo científico» no es en modo alguno un juego de palabras, una contradicción en los términos; es, por el contrario, la justa formulación de una revolución teórica, que marca a la vez el *fin de la prehistoria* del socialismo y la *iniciación de su historia real*. En esta misma medida y en este mismo sentido es humanismo científico.

218 *Lettres sur «Le Capital»*, pág. 230.

2. Articulación de la psicología de la personalidad con el marxismo

Todo esto pone en evidencia la respuesta al interrogante preciso que motivó este análisis teórico, extenso pero necesario, de las relaciones entre el marxismo, la ciencia y el humanismo: el que se refiere a la articulación entre marxismo y psicología. Visto el punto a que hemos arribado, es evidente que en la medida misma en que el marxismo es la teoría general de la concepción científica del hombre, su articulación con la psicología de la personalidad —es decir, la ciencia del individuo concreto— existe necesariamente, al menos en forma virtual, y si aún no la hemos descripto hasta aquí de modo detallado y completo, ya está en todo caso identificada y localizada. Para describirla con mayor precisión *del lado del marxismo*, debemos examinar con más detenimiento la correspondencia entre los diversos aspectos de la conceptualización del materialismo histórico y los aspectos fundamentales de los procesos de la vida individual, de la producción de la personalidad humana.

La articulación del lado del marxismo

Resumamos antes que nada los resultados a que hemos llegado sobre este punto. El primero es que, en cada uno de sus niveles esenciales, la conceptualización del materialismo histórico guarda correspondencia con el nuevo concepto de hombre. Hay entre las *fuerzas productivas* y los hombres una correspondencia fundamental: la de que estos son, precisamente, la fuerza productiva más importante. Considerados ante todo en su condición de productores, de fuerzas de trabajo, es decir, de un

«conjunto de facultades físicas e intelectuales que existen en el cuerpo de un hombre, en su personalidad viviente»,[1]

los hombres constituyen el *factor subjetivo* de la producción. Cuanto dice la ciencia económica sobre las fuerzas productivas y su desarrollo concierne directamente a los hombres. Los instrumentos de trabajo son a un tiempo los

«gradímetros del desarrollo del trabajador y los exponentes de las relaciones sociales en las cuales él trabaja».[2]

1 *Le Capital*, ☘ París: Ed. sociales, 1968, vol. I, pág. 170.
2 *Ibid.*, pág. 183.

Y la *apropiación* de las fuerzas productivas por los productores, en el sentido puramente técnico de la palabra,

«no es, a su vez, otra cosa que el desarrollo de las facultades individuales correspondientes a los instrumentos materiales de producción».[3]

Entre las *relaciones de producción* y los hombres, existe la correspondencia fundamental de que aquellas son, de hecho, las relaciones necesarias en las cuales entran los hombres a fin de producir socialmente su existencia, de manera que

«encuentran de antemano establecidas sus condiciones de vida, reciben de su clase su posición en la vida, completamente trazada, y al mismo tiempo su desarrollo personal; están subordinados a su clase».[4]

Esta subordinación, por lo demás, concierne no solo a sus condiciones de trabajo —o de ocio—, pues la división técnica y social del trabajo determina en primer lugar las formas generales y modos de desarrollo de los individuos, sino también a sus condiciones de consumo, sus ingresos, su manera de satisfacer las necesidades, puesto que

«un individuo que participa en la producción bajo la forma de trabajo asalariado, participa bajo la forma de salario en la distribución de los productos resultantes de la producción».[5]

Entre las *superestructuras* y las *ideologías* por una parte, y los hombres por otra, hay una correspondencia fundamental: la de que «la conciencia es desde un primer momento un producto social»,[6] de que por consiguiente la conciencia de los individuos no puede trasponer en conjunto los límites ni escapar de los problemas —y soluciones— característicos de su clase y del nivel general de desarrollo histórico,[7] de que las instituciones y las representaciones objetivas de una sociedad determinan en su nivel los procesos de vida y representación de los individuos. Y dado todo esto, cabe prever que las *contradicciones características de una formación social* —en particular la contradicción entre el carácter de las fuerzas productivas y la forma de las relaciones sociales— tendrán también con los hombres esta correspondencia fundamental: inducirán en ellos las contradicciones básicas entre capacidades y desarrollo real, entre las necesidades y su satisfacción, entre el trabajo como medio de existencia y el trabajo como manifestación de sí mismo, etc. Por eso se puede comprender con claridad que en la sociedad capitalista los proletarios deban «derribar el Estado para realizar su personalidad»,[8] y en términos más generales, que toda forma-

3 *L'idéologie allemande*, ⁂ París: Ed. sociales, 1968, pág. 103.
4 *Ibid.*, pág. 93.
5 *Contribution à la critique de l'économie politique*, ⁂ París: Ed. sociales, 1957, pág. 160.
6 *L'idéologie allemande*, pág. 59.
7 Cf. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, ⁂ París: Ed. sociales, 1946, págs. 33-34.
8 *L'idéologie allemande*, pág. 96.

ción social produzca en conjunto los hombres que necesita, incluso aquellos que hacen falta para transformarla de manera revolucionaria, de modo tal que «la humanidad nunca se plantea sino los problemas que puede resolver».[9]

Por lo tanto la correspondencia entre la conceptualización específica del materialismo histórico y la estructura de las individualidades humanas, además de hallarse indicada en detalle y de modo evidente en los textos marxistas, *está implicada en su conjunto de modo necesario mediante la coherencia de la teoría,* y también *testimoniada en forma viviente por el movimiento de la práctica revolucionaria.* Cabe incluso preguntarse cómo es posible leer en *El capital*, por ejemplo, las páginas dedicadas a la distinción entre trabajo concreto y abstracto, al valor de la fuerza de trabajo y la tasa del salario, a la división del trabajo en la manufactura capitalista, al efecto del dinero en las relaciones mercantiles, a la extorsión de la plusvalía absoluta y relativa, a la ley general de la acumulación capitalista, etc., y hasta las últimas páginas dedicadas a los ingresos y las clases sociales, sin comprender que se trata de individuos humanos a la par que de categorías económicas. La respuesta a este interrogante, tomada en su nivel más simple, es que para *ver* en los análisis económicos de Marx todo aquello que se articula con una ciencia posible del individuo, hay que estar en condiciones de *concebir*, en su conjunto y hasta cierto punto, la idea misma, radicalmente nueva, de que una ciencia semejante sea articulable con la economía política y el materialismo histórico de Marx. En suma, el desconocimiento de cuanto en la obra de Marx prefigura y permite la elaboración de una teoría científica del individuo no es más que una última variante de la concepción especulativa del individuo: en la medida en que se siga influido por la idea de que *cualquier psicología de la personalidad es especulativa* —lo que es hasta ahora, en diverso grado según las doctrinas, una verdad empírica, pero no una necesidad esencial—, *no se esperará* que el marxismo maduro contenga elementos esenciales que permitan su transmutación científica, y en consecuencia ni siquiera se los percibirá. La negación de toda psicología de la personalidad representa la última forma, negativa, de la creencia en la vieja psicología de la personalidad, entre quienes no logran concebir aún que sea superada, sino únicamente suprimida. En tal sentido el antihumanismo teórico positivo, negador de toda antropología, es a la antropología científica lo que el ateísmo clásico es a la teoría marxista de la religión.

Pero si la existencia y el planteo general de la articulación entre materialismo histórico y teoría científica del individuo son cosas bien claras, la estructura concreta de esta articulación sigue siendo por su parte un tanto oscura. Como toda articulación, tiene necesariamente dos faces. Desde el lado del materialismo histórico la primera se nos presenta, como ya se ha visto, bajo el aspecto de una teoría de las formas históricas generales de la individualidad: formas de las necesidades, de la actividad productiva, del consumo, en su determinación social; formas de individualidad implicadas en las relaciones sociales; formas de las contradicciones generales de la existencia individual correspon-

9 *Contribution*, pág. 5.

diente a estas relaciones sociales. Esta teoría no es de ningún modo una *psicología*. No tiene por objeto *los individuos*, sino *la individualidad*. Es elaborada exclusivamente a partir de los materiales proporcionados por el análisis de las relaciones sociales, y, en términos más amplios, del modo de producción. Se sitúa, pues, por entero en el campo de la ciencia de la sociedad. Sin embargo, constituye una *articulación* con el estudio científico de los individuos considerados en sí mismos, por la razón evidente de que esas formas de individualidad —cuya *esencia* se ubica en las relaciones sociales— no dejan por ello de *existir en* los individuos, cuyo proceso de vida determinan. Así es como en *El capital*, al analizar el «conflicto fáustico entre la tendencia a la acumulación y la tendencia al goce» que necesariamente se manifiesta en el alma del capitalista —y que *pese a las apariencias*, no es de orden psicológico, sino económico—, Marx dice acerca de la fase histórica en la cual predominan la avaricia y el afán de enriquecerse, que ella «se renueva en la vida privada de todo industrial advenedizo».[10] En otras palabras, *todo* es *social* en las formas históricas generales de la individualidad, excepto el *hecho mismo* de la forma de individualidad, el hecho de que las relaciones sociales existen a través de los procesos de vida individual; vale decir, en síntesis, la expresión histórica del hecho biológico previo de que la especie humana, al igual que cualquier otra, se reproduce y desarrolla por medio de un conjunto *de individuos*.

La segunda faz de la articulación es precisamente la que surge cuando se parte, no de la sociedad, sino del individuo; cuando ya no se considera la unidad de conjunto de las relaciones sociales —con relación a la cual el individuo sólo aparece bajo la forma eminentemente *parcial* de representante de alguna categoría económica o forma de individualidad— sino la unidad de conjunto de los procesos de vida individual en la personalidad, a cuyo respecto es a su vez la sociedad lo que aparece bajo la forma muy parcial de las formas generales de individualidad. Hemos observado que este segundo punto de vista, específicamente psicológico puesto que tiene por objeto al individuo como tal, aflora en repetidas ocasiones en el marxismo maduro; en particular los *Grundrisse* ⁂ y *El capital* ofrecen muchos puntos de apoyo para una psicología de la personalidad verdaderamente científica. Es cierto, sin embargo, que no son más que puntos de apoyo. Esta ausencia, en los grandes textos marxistas, de una teoría totalmente elaborada de la personalidad humana, ha desempeñado un papel tan decisivo en la siempre renaciente crítica humanista-especulativa del marxismo, y en época más cercana en la interpretación antihumanista, que importa precisar bien sus razones, de ningún modo relacionadas con una descalificación de principio de toda psicología. Por de pronto, es necesario tener en cuenta que, en el momento en que Marx escribe *El capital*, la psicología como ciencia positiva, experimental, *prácticamente no existe todavía*. Sobre nuestra actual lectura de *El capital* influye en gran medida el enorme desarrollo contemporáneo de las ciencias psicológicas, que puede *evidenciar* la cuestión aquí formulada, pero planteándosela retrospectivamente a Marx incurriríamos en cierto anacronismo teórico. En otros

10 *Le Capital*, vol. I, pág. 34.

términos, asombrarse de que cuando escribió *El capital* Marx no haya elaborado más los elementos de una teoría de la personalidad equivaldría a sorprenderse de que, al llevar a cabo la obra colosal de convertir a la economía política en ciencia adulta, no haya inventado y construido también y como de paso la psicología científica, que un siglo más tarde no dispone todavía de una teoría acabada de la personalidad. Más aún: significaría no comprender que en cierto sentido, para poder transformar a la economía política en ciencia adulta debía precisamente rechazar de manera terminante la tentación de *hacer psicología como en 1844*, efectuando una drástica separación entre el objeto de la economía política y el de la psicología tal como se la entendía en 1844. Para comprenderlo con claridad hay que imaginar objetivamente el conjunto de los distintos momentos de la reflexión de Marx sobre los problemas del hombre en su conexión lógica e histórica. El punto de partida es la totalidad de las formas ilusorias que, en la sociedad capitalista, asumen tanto los productos del trabajo cuanto los propios productores, y que mistifican la conciencia inmediata de los individuos al igual que los sistemas ideológicos más o menos elaborados. En la medida misma en que las relaciones sociales parezcan ser relaciones entre las cosas, datos naturales, la esencia humana se presenta como si fuera *ajena* a ellas, y cuanto más ajena parece, más adopta a su vez el aspecto de un *dato natural*. Al fetichismo de los productos del trabajo corresponde necesariamente un fetichismo complementario de las fuerzas del productor; al fetichismo de la mercancía, un fetichismo del individuo. En esta premisa hunden sus raíces el humanismo abstracto y la psicología especulativa. Marx esclarece este punto de manera destacada, en importantes páginas de la versión primitiva de la *Contribución*: para el productor ubicado en tales relaciones sociales,

«la particularidad de su trabajo —y ante todo su materialización— se origina en su propia naturaleza y en lo que ella supone de particular».

Concebida de esa manera,

«la división del trabajo es la reproducción en escala social de la individualidad particular, que es así, al mismo tiempo, un eslabón del desarrollo total de la humanidad».

Esta concepción, que invierte las relaciones reales, es «la habitual de la economía política burguesa».[11] Es, además, la concepción habitual de la psicología y la filosofía especulativas, que en *La ideología alemana* Marx combatía ya en Stirner, señalando que la división del trabajo no debe ser derivada de las diferencias entre los individuos, sino, al contrario, estas de aquella.[12] Con más exactitud: en la medida en que no son producto de la división del trabajo, las diferencias entre los individuos son, a lo sumo, una de las causas que motivan que un individuo dado ocupe una posición determinada en un sistema social de división del trabajo, el cual no es en modo alguno consecuencia de tales diferen-

11 *Contribution*, pág. 219. Cf. todo el análisis de las págs. 211-27.
12 *L'idéologie allemande*, págs. 466-86. Cf. igualmente *Misère de la philosophie* ☘ (París: Ed. sociales, 1947, vol. II), sobre la división del trabajo y las máquinas.

cias, sino, por el contrario, fuente de una diferenciación entre los individuos que cubre y domina sus otras desemejanzas.
Para captar la realidad que se oculta tras estas formas ilusorias es indispensable, por consiguiente, romper con ese sustancialismo de la esencia humana, obstáculo determinante en la inversión materialista de toda la concepción de la sociedad y la historia, y, en primer lugar, *renunciar* a ocuparse de los individuos humanos para atender a las relaciones sociales objetivas. Ese momento de la ruptura con la reflexión *directa* sobre la esencia humana, que ocupaba aún el primer plano en los *Manuscritos de 1844*, ⁂ constituye una etapa fundamental y necesaria de la reflexión de Marx. La psicología de 1844 —todavía especulativa— es tanto más desarrollada cuanto que, en la confusión, *sustituye* en muchas circunstancias al análisis económico e histórico. Por ello los *Manuscritos de 1844*, siendo la obra más seductora de Marx, son también la más engañosa en cuanto a la articulación entre marxismo y psicología. A partir de las *Tesis sobre Feuerbach* es recusada en su principio esta psicología de 1844, y la elaboración de la ciencia económica e histórica, concebida como tarea independiente, absolutamente primordial respecto de cualquier consideración sobre el hombre individual. Pero *La ideología alemana*, precisamente por ajustar cuentas con la concepción especulativa del hombre, acuerda un lugar muy grande a los problemas de la personalidad: la nueva ciencia en vías de nacer se aparta de la psicología de 1844 con análisis de extraordinaria riqueza y penetración. Sin embargo, en esa obra son muy magros todavía los conocimientos económicos; la transición del punto de vista de la esencia humana abstracta hacia el de las relaciones sociales es clara, pero solo embrionaria. Por este hecho, todas las indicaciones psicológicas de *La ideología alemana* conservan un carácter elíptico, conjetural, embrionario también. Y cuanto más avanza Marx por el camino que ha descubierto, mayor consistencia, amplitud y tiempo de investigación toman el materialismo histórico, la economía política, el socialismo científico —cuya importancia práctica en las luchas obreras es, desde luego, primordial—, y más se prolonga y complica el *rodeo teórico necesario* para retornar de manera válida al problema del individuo humano. Se comprende entonces por qué en el conjunto Marx ha dedicado una parte creciente de su trabajo a la elaboración *visible*, *directa* de la teoría de la personalidad, a medida que la elaboración cada vez más profundizada de la economía política hacía aparecer *indirecto e invisible*, para quien lo buscara con ojos antiguos, el único acceso real a los fundamentos del proceso de vida individual. En cada nueva etapa de su trabajo, Marx se ve por lo tanto llevado a considerar que las indicaciones que sobre este problema ofrecía en la etapa precedente de sus investigaciones eran, en ciertos aspectos, todavía prematuras, o sea insuficientemente científicas. Desde *La ideología alemana* hasta los *Grundrisse*, y de la *Contribución* a *El capital*, realiza cada vez menos extrapolaciones en el campo de la teoría del individuo concreto, mientras profundiza de modo creciente la teoría de las formas de la individualidad, parte integrante de la ciencia económica. Pero con esto cumple justamente la tarea que es en realidad, también desde el punto de vista de los problemas del individuo concreto, la más decisiva, ya que es previa en sentido absoluto. En consecuencia, no hay que dejarse sorprender por

la dificultad que supone reconocer las bases de la teoría del individuo concreto en las formas «irreconocibles» que Marx les ha otorgado; irreconocibles para quien se atenga al fetichismo tradicional del individuo humano, a la vieja representación del individuo como portador de una esencia humana abstracta, representación que, por supuesto, no halla equivalente en la ciencia de las relaciones sociales, *que es su negación.* De la ruptura con las ilusiones especulativas sobre la posibilidad de una psicología *inmediata*, no debe inferirse que Marx descalifica toda psicología, por cuanto esta ruptura constituye precisamente el descubrimiento del rodeo teórico que permite pensar, por fin, la psicología de la personalidad según su rigurosa condición.

Este resumen de la evolución de Marx con respecto al problema que nos ocupa permite, no solo eliminar la idea, falsa en grado superlativo, según la cual el marxismo no estaría en condiciones de explicar al individuo, sino también advertir que dicha idea se apoya en el hecho mismo de haber sido Marx el primero en descubrir los caminos *paradójicos,* los únicos a través de los cuales se vuelve posible dicha explicación. Y es cierto que, descubriéndolos, no pudo profundizar hasta el fin la vía que corresponde a la ciencia del individuo, aunque haya indicado su punto de partida y su trayectoria general. Esto nos permite imaginar la tarea teórica que falta llevar a cabo en el campo de la teoría de la personalidad, no solo para que la psicología alcance la edad adulta, sino además con la finalidad de que *el propio marxismo llegue a su consumación* en este sector. Aquí el término «consumación» no se entiende, claro está, en el sentido incompatible con el marxismo, según el cual «consumado» significa *terminado*, y por consiguiente *muerto*, sino en el muy dialéctico sentido de *completamente formado*, y, por lo tanto, en la *plenitud* de su fuerza. Solo una clara conciencia de esta falta de concreción parcial y relativa del marxismo en una dirección por él mismo descubierta permite comprender en todos sus aspectos la siempre renovada nostalgia de tantos simpatizantes del marxismo, incluso de tantos marxistas, frente a las obras juveniles de Marx, en especial los *Manuscritos de 1844*: serían más ricas que las obras de la madurez, no habrían cuajado todos los frutos que prometían las flores, en el camino se habría producido una pérdida de humanismo, etc. En esta nostalgia suele verse, por lo común, sobre todo lo que, en efecto, es casi siempre lo principal: la incapacidad de efectuar una *transición* —o la hostilidad a ella— que cada cual debe cumplir por su propia cuenta a partir de la ideología burguesa, desde un humanismo todavía especulativo hacia el materialismo histórico, el socialismo científico. Pero también hay que saber discernir lo que, al menos bajo la forma de presentimiento, da ocasión a esta nostalgia: el hecho de que, si bien es absolutamente falso ver en la ciencia marxista adulta el producto de un empobrecimiento con relación a los gérmenes presentes en las obras de la juventud —cuando se trata en realidad de un extraordinario enriquecimiento—, es cierto en cambio que tales obras de juventud contienen, además de los gérmenes de lo que en el marxismo maduro ha sido elevado al plano de la ciencia adulta, otros muchos elementos que *parecen* corresponder a otra cosa que *no ha sido elevada aún* al nivel de la ciencia adulta, en particular los correspondientes a una psicología —así como, al mismo tiempo, los de una ética y una estética—, que

también deberían ser llevados a dicho plano. De ahí la tentación, que renace de manera periódica, de buscar *directamente allí* los puntos de partida de aquello que el marxismo adulto parece haber dejado perder. En realidad, la elaboración que culmina en *El capital* no es solo el único camino que conduce a la economía, a la historia científica, sino, en términos más generales, el único que conduce a *cualquier* ciencia del hombre, puesto que lleva hacia la ciencia de lo que constituye la base de todos los hechos humanos. No hay, por lo tanto, ningún *atajo* que permita llegar a una psicología científica a partir de la psicología de 1844, y esto es también válido respecto de muchas especulaciones éticas y estéticas. Esto no impide que los *Manuscritos de 1844*, en su totalidad de facetas humanas algo ingenua como corresponde a un humanismo todavía parcialmente especulativo, sigan siendo un *vivo llamado a la reconstitución de una totalidad adulta de ciencias humanas en el nivel de rigor de El capital*. En este sentido, la nostalgia hacia los *Manuscritos de 1844*, lejos de ser puro desatino, tiene un origen racional; no contempla solamente lo que ha quedado atrás, sino que mira hacia adelante; no es retrógrada, sino militante. Expresa entonces simplemente la *necesidad sentida de desarrollar el marxismo*, sin lo cual sería imposible resolver, en teoría y en la práctica, los nuevos e inmensos problemas que surgen de continuo en la etapa actual del paso de la humanidad hacia el socialismo. A mi juicio, el eslabón principal en ese desarrollo es hoy la elaboración de la teoría científica de la personalidad humana.

La articulación del lado de la psicología

Hemos examinado hasta aquí la articulación del marxismo y la psicología *del lado del marxismo*, o sea partiendo de la pregunta: ¿cómo llegan la economía política marxista y el materialismo histórico al problema de los individuos humanos, y qué implican necesariamente en cuanto a su concepción? Para poder avanzar en el estudio de este punto decisivo, es preciso ahora determinarlo sin abandonar *el campo del marxismo*; vale decir, considerar la articulación desde su otra perspectiva, *del lado de la psicología*, examinando este nuevo problema: ¿de qué modo la psicología y la tentativa de constituir una teoría científica de la personalidad han sido llevadas a apoyarse en el materialismo histórico y la economía política marxista, y qué implica necesariamente para ellas un apoyo semejante?

La pregunta es tanto menos arbitraria cuanto que, desde su nacimiento, la ciencia psicológica no ha cesado de buscar apoyos teóricos en todas las direcciones. Arrancada de la metafísica espiritualista y del diario íntimo para volcarse en un primer instante en el positivismo, se abrió de lleno a las enseñanzas de ciencias muy diversas —ayer, ciencias físicas y biológicas; hoy, lógica matemática, cibernética o lingüística—, siempre ávida de importar «modelos», así fuera a título experimental. Ahora bien, aunque es muy cierto que la fecundidad es, en última instancia, el único criterio para evaluar la legitimidad de estos entrecruzamientos epistemológicos, aquella no puede ser establecida mediante la simple proliferación de las publicaciones, sino a través de

su pertinencia teórica. Es necesario, en otros términos, poder mostrar que la utilización en psicología de tales o cuales «modelos» de origen exterior es lícita porque existe, en determinada medida, *identidad o por lo menos conexión esencial* entre el objeto de la psicología y estos objetos externos. Para justificar, por ejemplo, la trasposición de conceptos lingüísticos en la teoría del «sujeto», no basta afirmar que allí sería pertinente emplear tropos como la metáfora y la metonimia debido a que el inconsciente parece hallarse estructurado *como* un lenguaje; es necesario probar de manera más radical que se encuentra estructurado *por* el lenguaje, en forma tal que la traducción lingüística de las estructuras y de los procesos psíquicos se presente, no como elección más o menos acertada de una *formulación* para un contenido cuya esencia propia seguiría siendo incomprendida; no como metáfora, precisamente, sino como *captación efectiva de esta esencia.* De lo contrario, y sea cual fuere el efecto de distanciamiento producido y su papel en ciertos aspectos estimulante para la reflexión, este trasplante de «modelos» es, en profundidad, solo un recurso teórico, destinado desde el principio a degenerar en modalidad ideológica; en este caso, una *panglotología*, según el término utilizado por G. G. Granger,[13] un *lingualismo*, según el que acuñó M. Dufrenne,[14] o incluso una lingüisticomanía, hermana menor de la cibernetomanía de la década de 1960.

Así, la única legitimación profunda que se puede concebir para el apoyo teórico de la psicología en otra ciencia es la articulación objetiva de sus respectivas esencias. De esta manera la psicología, en sus intentos de construir una representación teórica valedera de su objeto, es llevada por su propia lógica, y sea cual fuere su repugnancia hacia este género de preguntas, a interrogarse sobre la *esencia* del ser que se propone tomar como objeto científico; no puede evitar interrogarse sobre *qué es el hombre en su esencia.* Y con esto aborda un problema cuya solución no reside en su dominio, sino en el del materialismo histórico. Politzer lo vio con claridad:

«La psicología no encierra en modo alguno el "secreto" de los hechos humanos, sencillamente porque tal "secreto" no es de orden psicológico».[15]

Este «secreto» es el conjunto de las relaciones sociales. En otras palabras, el individuo humano no posee originariamente su esencia dentro de sí mismo, sino fuera, en posición excéntrica, en el mundo de las relaciones sociales: esto es lo que Marx descubrió y formuló por primera vez en la *Sexta tesis sobre Feuerbach.* Con posterioridad, esta noción teórica fue confirmada de modo brillante por los progresos de todas las ciencias del hombre: la *humanidad* (en el sentido del «ser-hombre»), por oposición a la *animalidad* (*el «ser animal»*), no es un dato presente por naturaleza en cada individuo aislado; es el *mundo social humano*, y cada individuo *natural* se vuelve *humano* hominizándose mediante su proceso de vida real en el seno de las relaciones *sociales.*[16]

13 *Pensée formelle et science de l'homme*, ⁂ París: Aubier, 1960, pág. 192.
14 *Pour l'homme*, París: Ed. du Seuil, 1968, pág. 204.
15 *La crise de la psychologie contemporaine*, ⁂ París: Ed. sociales, 1947, pág. 120.
16 Cf. sobre este punto la síntesis de H. Piéron, *De l'actinie à l'homme*, París:

Esto lo saben bien todos los psicólogos. Pero entonces significa que entre la psicología y el materialismo histórico no existe ni siquiera una «homología» que autorice la transferencia de «modelos», sino una *conexión de esencia* primordial, que exige una articulación teórica consciente de la primera con el segundo.
Y es aquí donde la psicología de la personalidad, si desconoce en conjunto la importancia, vital para ella, del materialismo histórico, no logra hacer fructificar lo que, sin embargo, tan bien sabe acerca de la excentración de la esencia humana. Veamos, como ejemplo instructivo, el interesante libro de un psicólogo profesional, Joseph Nuttin, profesor de la Universidad de Lovaina, sobre *La estructura de la personalidad.* ⁂ [17] Después de haber expuesto y analizado en detalle, en la parte principal de su obra, cierto número de concepciones clásicas de la personalidad, desde Spearman hasta Sheldon, de Cattell a Kretschmer y de Heymans a Jung, el autor escribe, en la introducción de un capítulo final, que cada una de estas teorías puede sin duda «arrojar alguna luz» sobre el tema, pero que este «todavía se nos escapa en gran parte». Partiendo de este balance esencialmente crítico, llega a desarrollar luego, en un último capítulo personal, la idea de que

«la realidad de la cual se debe partir en psicología como de un dato básico no es la personalidad o el organismo, sino el esquema de las interacciones concretas o virtuales, en uno u otro nivel de complejidad, entre los dos polos de la biósfera psico-fisiológica: el yo *y* el mundo, o el organismo *y* el medio».[18]

y que

«el *mundo* de nuestra vida psíquica construye, en la misma medida que el factor hereditario, nuestra personalidad».[19]

Esta concepción relacional y ya no sustancialista de la personalidad, en la cual predomina «la estructura Yo-Mundo», puede parecer en un primer momento satisfactoria y concordante con el espíritu de cuanto hemos expuesto hasta ahora. Pero entonces, si la estructura de la personalidad es *construida por sus relaciones con el «mundo»*, resulta evidente, desde el exclusivo punto de vista de la psicología, que no se podrá avanzar en el estudio científico de esta estructura sino apoyándose en un estudio científico de las relaciones del «yo» con su «mundo», o sea *en la ciencia de las relaciones sociales*; quiérase o no, se vuelve a encontrar aquí la necesidad de articular la psicología de la personalidad con una verdadera ciencia de la historia y la economía. Y lo que inmediatamente llama la atención al leer este capítulo final de J. Nuttin es algo que no se puede sino denominar extrema pobreza de las consideraciones relativas a estas relaciones, la ausencia de todo examen serio de las formas y del contenido históricos concretos de esas «relaciones

P.U.F., 1959, vol. II, IV parte, págs. 211-62, «De l'enfant à l'homme et de son "humanisation"».
17 *La structure de la personnalité*, París: P.U.F., 1965.
18 *Ibid.*, pág. 207.
19 *Ibid.*, pág. 213.

Yo-Mundo». Toda la riqueza de las relaciones sociales reales desaparece tras las más indigentes abstracciones, «el Mundo», «el Otro», que son los únicos compañeros conocidos del «Yo» en el sistema de sus relaciones. Y como evidentemente es imposible explicar toda la riqueza concreta de la individualidad mediante sus relaciones con tan mezquinas abstracciones aptas para todo uso, reaparece en seguida el sustancialismo psicológico, que reduce la tentativa de construir una concepción relacional de la personalidad a un simple anhelo espiritualista: todo queda entonces en una «estructura prexistente que constituye el núcleo de la personalidad funcional», en cuanto «exigencia y *potencialidad activa* de ciertos tipos de interacción y comunicación con el mundo».[20] Se comprende que el autor manifieste, en la última página de su libro, la sensación de que la teoría de la personalidad no ha superado aún la etapa de «preparación del terreno».[21]

Ahora bien, ¿por qué motivo aborta una tentativa aparentemente bien iniciada? Por no haber sido entendidos la lección fundamental del materialismo histórico ni el sentido materialista de la *Sexta tesis sobre Feuerbach*. El autor no tomó en serio su *propia* afirmación, según la cual las relaciones del hombre con el mundo en el que vive son las que construyen su personalidad. Debido a ello, no se ocupa de comprender verdaderamente la *lógica objetiva* de esas relaciones *sociales*. Lejos de reconocer *de hecho* al «mundo objetivo y social», como aquello a partir de lo cual se construye la personalidad, dice el autor que «el mundo objetivo y social» es «construido por nuestra actividad psíquica»: [22] puro idealismo sociológico. Califica de «impresionante» el «hecho» de que «la personalidad o el comportamiento humano haya transformado a la "naturaleza" en "cultura" y civilización»,[23] sin advertir que, por el contrario, es en realidad el proceso social objetivo de transformación de la «naturaleza» en «cultura» el que también transforma al individuo natural arcaico en personalidad histórico-social desarrollada. Imagina que «en nuestra sociedad»

«la fuente fundamental del conflicto humano en su conjunto reside en la diversidad y complejidad de las líneas de realización posibles para la personalidad»,[24]

omitiendo decir una sola palabra sobre la división social del trabajo, sobre la división en clases como fuente objetiva *real* de esta «diversidad». Se trata, al final de cuentas, de la vieja abstracción especulativa del humanismo filosófico, el Hombre en general, que se nos presenta como el *deus ex machina* de las relaciones Yo-Mundo:

«El hombre, al nacer, está tan probremente equipado que le es imposible concretar por sus propios medios las formas de comunicación con el mundo que le son necesarias para conservar la vida. Esta ausencia casi total de inserción preestablecida es lo que podríamos llamar la

20 *Ibid.*, pág. 207.
21 *Ibid.*, pág. 255.
22 *Ibid.*, pág. 210.
23 *Ibid.*, pág. 232.
24 *Ibid.*, pág. 237.

condición biológica de su libertad y de su personalidad individual. En efecto, gracias a esta ausencia *el hombre* [las bastardillas son mías, L. S.] es llamado a construir él mismo las formas de comportamiento que constituirán su inserción en el mundo, y con ello su personalidad propia».[25]

De esta manera, se escamotea tras la pobreza del equipamiento *biológico* del individuo al nacer la fabulosa riqueza de su «equipamiento» *social excéntrico*; se transforma en «casi total ausencia de inserción preestablecida» el hecho evidente de la total inserción preestablecida del individuo en un mundo determinado de relaciones sociales, y por este medio se volatiliza la *necesidad* de los procesos de vida individuales tras el mito vetusto de la libertad de un «Yo» que la psicología supuestamente científica adopta sin crítica de la filosofía tradicional. ¿No es hora de ver la lección que se debe extraer de esta clase de fracaso? Ninguna teoría auténticamente relacional de la personalidad, ninguna superación efectiva de los callejones sin salida del sustancialismo y del naturalismo psicológicos, y, en consecuencia, ninguna teoría en verdad científica de la personalidad, será posible mientras no se tome radicalmente en serio el descubrimiento decisivo de Marx: la esencia humana en su realidad es el conjunto de las relaciones sociales, dentro de las cuales los hombres no solo producen sus medios de subsistencia, sino que también se producen a sí mismos.
Lo que hasta ahora ha ocurrido con mayor frecuencia es que la psicología creyó haber dado su justo lugar a las ciencias sociales, y aun al materialismo histórico, al proclamar el papel por completo determinante de los *factores sociales* en la formación de la personalidad humana, proclamación en realidad eminentemente ingenua y lamentablemente contradictoria, ya que por el solo hecho de considerar el mundo social del hombre, las relaciones sociales en cuanto *factores externos de crecimiento* —en cuanto «medio»— [26] de un individuo concebido, por lo tanto, como *naturalmente preexistente a ellas*, se pone de manifiesto no haber comprendido precisamente que las relaciones sociales no son factores externos de crecimiento, sino la esencia misma de la personalidad. Hasta ahora no han sido extraídas en psicología *todas* las consecuencias de esta idea ni mucho menos, incluso en trabajos que se presentan como marxistas. Marx no cesó de mostrar, del principio al fin de su obra, que las necesidades humanas son históricas y sociales en su esencia misma, lo cual puede parecer por ello una verdad bien conocida. Sin embargo, hemos podido leer en un texto no publicado de investigación marxista sobre la sexualidad, sumamente interesante —desde ya por el hecho de ser una investigación psicológica de carácter fundamental efectuada sobre la base del marxismo—, que «la necesidad sexual necesita del Otro (sexo) para satisfacerse: es, pues, social y socializada en su esencia», mientras que, en lo que respecta a las demás necesidades que tienen su soporte en funciones biológicas, «las mediaciones sociales *jamás* son fundamentales», y que, por ejemplo, cuando se trata de la necesidad de comer, las mediaciones sociales con-

25 *Ibid.*, pág. 244.
26 Cf., por ejemplo, págs. 207-08, 232, etcétera

dicionan a lo sumo «sus formas y normas», pero no «el ejercicio fundamental de la función alimenticia». Considero a esta tesis un ejemplo excepcionalmente instructivo de la persistencia de las ilusiones de la psicología especulativa en el interior mismo de los mayores esfuerzos por volver a pensarla a la luz de las ideas más esenciales de Marx.
En realidad el hambre humana, al igual que *cualquier* necesidad humana, no es social solo en «sus formas y normas»

(«el hambre que se satisface con carne cocida, comida con tenedor y cuchillo, es distinta del hambre que se sacia tragando la carne cruda con ayuda de las manos, las uñas y los dientes»),[27]

sino también en su esencia. Aquí, la ilusión contraria proviene de que solo se piensa en tener en cuenta, en la necesidad, el acto mediante el cual se sacia, vale decir el aspecto del consumo, olvidando el descubrimiento *esencial* de Marx a este respecto: que en el hombre el consumo es inseparable de la producción; más aún, que la producción es la fuente productora de la actividad de consumo en sí. Si se considera la necesidad alimentaria y la necesidad sexual exclusivamente del lado del «consumo», o sea si se supone ya dado, ya presente, su objeto —el alimento, «el Otro»—, es hasta cierto punto una gran verdad que la segunda aparece entonces como si, a diferencia de la primera, implicase fundamentalmente al Otro. Pero en este caso debería causar inquietud el hecho de que semejante análisis, efectuado de acuerdo con estos términos, sería tan válido para la sexualidad animal como para la humana, lo cual permite desde ya comprobar que con ello no se ha captado todavía la esencia más específica de la segunda. Pero el hombre es sobre todo un animal que produce socialmente sus medios de subsistencia, es decir que para comer, beber, vestirse, alojarse, etc., tiene que trabajar, ganarse la vida en el mundo de la división del trabajo social, y por consiguiente *necesita fundamentalmente del «Otro» para producir el objeto de su necesidad.* En tal sentido, la necesidad alimentaria aparece no solo como necesitada fundamentalmente de los demás, sino que la socialidad es en ella más honda que la atribuida por el análisis aquí discutido a la necesidad sexual, ya que esta se refiere solamente a la necesidad, en realidad no *social* sino solo *interpersonal*, del otro en el nivel del «consumo», mientras que la necesidad alimentaria necesita de los *demás* para la producción misma de lo que quiere consumir, y está, como ya veremos, muy profundamente determinada por esta producción. Advertimos aquí con mucha claridad los perjuicios de la «psicología de 1844». En efecto: tras el citado análisis sobre la necesidad sexual no es difícil advertir los rastros de los bellos análisis incluidos en los *Manuscritos de 1844* sobre la relación entre el hombre y la mujer como la más significativa de hombre a hombre, índice de la medida en la cual «la necesidad del hombre se ha convertido en necesidad *humana*», y por lo tanto de la medida en que «el *otro* hombre, en cuanto hombre, se ha vuelto una necesidad».[28] Pero el límite de estos análisis de 1844 —que por otra parte no carecen de valor, ni mu-

27 *Contribution*, pág. 157.
28 *Manuscrits de 1844*, París: Ed. sociales, 1968, págs. 86-87.

cho menos— reside, precisamente, en que ellos describen el *efecto* de relaciones sociales aún no comprendidas desde el punto de vista científico, mientras que el marxismo maduro brinda la teoría científica de la producción de estos efectos.
Por ello quedarse en el nivel de la psicología de 1844 implica siempre prescindir de la instancia decisiva de la *formación* de la personalidad, y, en consecuencia, permanecer prisionero, al menos parcialmente, de las ilusiones sustancialistas, o sea especulativas.
Puede apreciarse así que la articulación de la psicología de la personalidad con el materialismo histórico no es una mera *oferta de servicios* que el marxismo, llevado por su propia lógica, formularía a la psicología, sino, recíprocamente, un *pedido de ayuda* que esta debe dirigir a aquel, si toma cabalmente en serio sus propias certidumbres sobre el carácter de la personalidad humana, relacional en último análisis. Esto significa que la ciencia de la personalidad, siendo una disciplina *específica*, se encuentra frente al materialismo histórico en general, y la economía política marxista en particular, en una posición de *radical dependencia epistemológica*. Este punto tiene suma importancia y exige ser cuidadosamente precisado. Es obvio, por de pronto, que si se desconoce esta dependencia —actitud hasta ahora muy difundida y que significa, en el fondo, que en una u otra medida la esencia humana es considerada harto abstractamente y que se la identifica de modo insuficiente con las relaciones sociales—, la solución de los problemas fundamentales se hace imposible. Sin embargo, tampoco sería justo que, bajo el pretexto de que la *base* de una formación social es también la *base* de las formas de individualidad allí producidas, se calificara a la personalidad de *superestructura* de las relaciones sociales, aunque fuera en el *sentido amplio* de este término, ya que el concepto de superestructura tiene en los clásicos del marxismo dos acepciones distintas. En el sentido estricto —que suele ser el único que se tiene en cuenta, aunque sin razón— designa preferentemente las *instituciones políticas y jurídicas* que se elevan sobre la base de las relaciones de producción y corresponden a estas, con exclusión de las *ideologías* (término cuya significación es compleja también) y de las *formas de la conciencia social*. Pero por otra parte designa, en calidad de concepto histórico mucho más general, cualquier formación que surge sobre la base de otra y de sus contradicciones internas; que es funcionalmente determinada por ellas, y, de manera recíproca, desempeña a su respecto una función reguladora, presentando no obstante aspectos nuevos y un modo de desarrollo de relativa autonomía; que desaparece si su base es destruida, de manera no inmediata y mecánica, por cierto, aunque segura; pero que también puede, en ciertos casos, asimilar poco a poco su propia base y sustituirla.
Es en este sentido, precisamente, que la palabra «superestructura» designa a veces el conjunto de las instituciones, ideologías y formas de la conciencia social, y de ello nacen temibles ambigüedades. En ese mismo sentido Marx escribió a Danielson, en una carta del año 1879, que el sistema de ferrocarriles permitió e impuso a los Estados «en los cuales el capitalismo estaba limitado a algunos puntos culminantes de la sociedad, crear y ampliar bruscamente su superestructura capitalista»; y evoca más adelante «la superestructura financiera, comercial, indus-

trial, mejor dicho las "fachadas" del edificio social» en la Francia de Luis XIV y de Luis XV.[29] Y en el mismo sentido afirmó Lenin en 1919:

«Si Marx decía de la manufactura que era una superestructura de la pequeña producción, el imperialismo y el capitalismo financiero son superestructuras del antiguo capitalismo. Cuando se demuele la cumbre, se descubre el antiguo capitalismo».[30]

Ahora bien, incluso en este sentido amplio, es evidente que el individuo concreto no es una superestructura de las relaciones sociales, y en particular por dos razones. En primer lugar, la *individualidad social*, aun siendo determinada funcionalmente y de manera radical por la *base* social, no ocupa a su respecto una posición superestructural, puesto que es *parte integrante* de esta base y de su proceso de reproducción; los procesos básicos de la vida individual no aparecen *sobre la base* de las relaciones sociales, sino que les pertenecen. En segundo término, la individualidad social se desarrolla a su vez en el seno de *individuos biológicos* que, como tales, no son en modo alguno el producto de la base social y de sus contradicciones, sino una realidad totalmente distinta. Así los individuos, aunque son determinados funcionalmente por la base social (y sus superestructuras) *en la misma medida* que las superestructuras en sí, no surgen *sobre* esta base con características superestructurales, sino que, en cierta manera, *engranan lateralmente* en ella y se le subordinan por entero, aunque no tengan en ella su *fuente misma*. Propongo el concepto de *yuxtaestructura* para designar este tipo específico de conexión esencial que no es, por lo demás, exclusiva de los individuos. Es fundamental no confundir la conexión puramente externa entre dos estructuras independientes en sí mismas —conexión que presenta por lo tanto la apariencia de una *reciprocidad neutra*— con lo que aquí denomino una relación yuxtraestructural, en la cual, por definición, una de las estructuras se encuentra —aunque sus cimientos posean una existencia y un origen independientes— subordinada por completo a la otra, y entonces su determinación funcional, necesariamente recíproca, ofrece el aspecto de una *circularidad orientada*: en última instancia, una de las estructuras es siempre la determinante. La reducción de la relación yuxtaestructural del individuo con la base social a una simple relación de conexión externa constituye el desarrollo fundamental del humanismo especulativo y la psicología corriente. A la inversa, la confusión de esta relación con otra de tipo superestructural se halla presente, de modo más o menos secreto, en todo antihumanismo, en la interpretación unilateral del fenómeno de la excentración del sujeto humano.

Quizás esto ayude a comprender por qué la psicología de la personalidad, aun cuando evidentemente deba apoyarse en datos *independientes* del materialismo histórico, en particular en datos biológicos, solo podrá llegar a ser científicamente adulta a condición de articularse con la ciencia de las relaciones sociales: la psicología de la personalidad está en situación yuxtaestructural respecto del materialismo histórico. Unicamente este proporciona la topografía general del terreno sobre

29 *Lettres sur «Le Capital»*, París: Ed. sociales, 1964, págs. 294 y 296.
30 Lenin, *Oeuvres*, París: Ed. sociales, vol. 29, pág. 116.

el cual aquella deberá ser construida, permitiéndole descubrir las trampas teóricas donde tiene, de lo contrario, todas las probabilidades de caer desde un primer momento con respecto al concepto de individuo. En efecto, en la medida en que se quiera expresar la especificidad de la psicología con referencia a cualquier ciencia social, nada es más *natural* que enunciar la noción de individualidad, la distinción entre el individuo y la sociedad. En cierto sentido, como veremos luego, esta es una actitud totalmente justa. Pero de ahí a definir la psicología como ciencia del *individuo aislado*, a considerar la dicotomía individuo-sociedad como poseedora de una significación natural absoluta, la contradicción individuo-sociedad como contradicción básica, etc., *biologizando* en consecuencia inevitablemente la individualidad histórico-social, no hay más que un paso. Y quien lo da se extravía desde el principio y en forma decisiva. En cambio, si se ha comprendido que el individuo humano desarrollado no es, en su fondo, una sustancia independiente respecto de la relaciones sociales, se entiende al mismo tiempo que una psicología de la personalidad que no fuera *ella misma*, en un sentido que deberemos precisar, *ciencia de las relaciones sociales*, equivocaría de modo inevitable la esencia de su objeto, *sería por fuerza una falsa ciencia*. E inmediatamente se hace *visible* que las grandes y huecas abstracciones con mayúscula, el Yo, el Mundo, el Otro —entidades filosóficas en las cuales se regodea de modo muy significativo una psicología sin embargo ávida de «ciencia positiva»—, constituyen de manera exacta lo que debe ser motivo de una crítica radical y de una superación científica, si se desea al fin desembocar en una teoría científica de la personalidad.

Por lo tanto, y dejando de lado toda cuestión de «simpatía ideológica» previa en cuanto al marxismo, se puede decir que el psicólogo no perderá su tiempo si abandona un momento el laboratorio para *leer* los grandes textos del materialismo histórico y reflexionar de nuevo a partir de allí, sobre los fundamentos de la psicología. En el materialismo histórico, una vez desentrañado el principio de su articulación con la teoría del individuo, todo debe parecerle de una fecundidad heurística excepcional. Además —cosa en la que no se insiste lo bastante— los mismos Marx y Engels, con frecuencia y en forma explícita, aunque siempre brevemente, *sugirieron la transición* desde el punto de vista de la formación social hacia el del individuo, o sea, presentaron el materialismo histórico como ciencia-piloto respecto de la ciencia de la personalidad. Este paso es incluso sugerido en una cuestión tan esencial como la de la dialéctica infraestructura-superestructura, en la fundamental exposición del materialismo histórico que ofrece el *Prólogo* de la *Contribución*:

«Así como no se juzga a un individuo basándose en la idea que él se forma de sí mismo, no se podría juzgar una (...) época de revolución en base a la conciencia que tiene de sí; por el contrario, es necesario explicar esta conciencia mediante las contradicciones de la vida material, mediante el conflicto que existe entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción».[31]

31 *Contribution*, pág. 5.

En general parece haberse visto aquí hasta ahora, en la medida en que se le ha prestado atención, una especie de comparación literaria, una cláusula estilística, o por lo menos una *banalidad* psicológica, mientras que después de cuanto precede se apreciará sin duda mejor en ese «así como no . . .» una indicación *teórica* de suma importancia, que lleva a reflexionar muy seriamente sobre este interrogante: el hecho de *tener superestructuras*, superestructuras *conscientes*, que incorporan a las instituciones elementos de la índole de las representaciones ideológicas, las culturas, las lenguas, etc., generadores de problemáticas correspondientes (problemas de funcionalidad y objetividad, de paso de la inconsciencia a la conciencia, de desniveles, de supervivencia y anticipación, etc.), ¿es una *propiedad exclusiva de las formaciones sociales*? ¿No corresponde meditar acerca de lo que podría ser la teoría de las *superestructuras de la personalidad*, en conexión con las superestructuras sociales? Y Engels sigue pensando precisamente en esta investigación posible cuando observa, en *Ludwig Feuerbach*:

«Tal como en el hombre aislado todas las fuerzas motrices de sus acciones deben pasar necesariamente por su cerebro, transformarse en móviles de su voluntad para impulsarlo a actuar, todas las necesidades de la sociedad civil —sea cual fuere la clase en el poder— deben pasar por la voluntad del Estado, a fin de imponerse universalmente bajo la forma de leyes».[32]

Y es un impulso análogo a la reflexión psicológica profunda el que recibimos al leer, por ejemplo, en la *Introducción* de 1857:

«Ya se considere a la producción y el consumo como actividades de un *sujeto o de muchos individuos, se presentan* en todo caso como los momentos de un proceso en el cual la producción es el verdadero punto de partida y, en consecuencia, también el factor decisivo»,[33]

lo cual encierra una decisiva enseñanza sobre las relaciones entre necesidades y actividad; o, en los *Grundrisse*, este tema en el que Marx insiste con tanta frecuencia:

«Cuanto menos tiempo necesita la sociedad para producir trigo, ganado, etc., más tiempo gana para otras producciones, materiales o espirituales. De igual modo, para un individuo, la universalidad de su desarrollo, su goce y su actividad depende de la economía de su tiempo»,[34]

observación acerca de la cual nos ocuparemos de mostrar en el último capítulo que, en cierto sentido, contiene exactamente *la* solución del problema de la teoría de la personalidad; o también esta nota de *El capital* que prueba hasta qué punto sigue siempre Marx preocupado por los problemas antropológicos:

32 «Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande», *Etudes philosophiques*, París: Ed. sociales, 1968, pág. 53.
33 *Contribution*, pág. 159.
34 *Fondements*, vol. I, pág. 110.

«Bajo una cierta relación, sucede con el hombre lo mismo que con la mercancía. Como no viene al mundo con un espejo, ni con una filosofía al estilo de Fichte en la cual el Yo no necesita de nada para afirmarse, desde el primer instante se mira y reconoce sólo en otro hombre. Este otro también le parece, con pelos y señales, la forma fenoménica del genero humano».[35]

No es difícil ver transparentados los análisis de 1844 sobre la relación entre el hombre y el «otro hombre» [36] en esta nota, que proporciona una indicación profunda acerca del origen de las ilusiones sustancialistas en la concepción del individuo. Ante todos estos textos, hay que convenir en que no se puede indicar con mayor claridad a la psicología que en el materialismo histórico también se trata de ella y de su propio fondo, aunque bajo una apariencia exterior extraña. Pues cabría, en suma, decir que la psicología de la personalidad que el marxismo reclama existió siempre en él, aunque rara vez aparezca bajo la forma psicológica. En tales condiciones, la articulación entre los dos campos no implica solamente, como toda articulación, *coacciones* teóricas de la psicología con respecto al materialismo histórico, sino asimismo un *apoyo* y una *circulación* teóricos: la sangre pasa del materialismo histórico a la psicología. Por lo tanto, se abre a la reflexión sobre los fundamentos de la teoría de la personalidad un nuevo rumbo expecionalmente prometedor: el que consiste en partir de cada aspecto esencial del materialismo histórico e investigar lo que este nos enseña, lo que nos incita a descubrir, en la yuxtaestructura del individuo. Empezaremos, desde luego, por aquello cuyo carácter primordial ha establecido todo el marxismo, según la óptica de la producción misma del hombre social: el análisis económico del trabajo.

La cuestión central: el análisis marxista del trabajo

Esta es, en efecto, la *región central* en la articulación inventariada para lo sucesivo entre psicología de la personalidad y marxismo. Hasta podría causar asombro que no sea en la actualidad algo sumamente trivial, a tal punto se trata, en suma, de una verdad elemental. Politzer lo señaló hace ya cuarenta años:

«La psicología en su totalidad solo es posible engarzada en la economía. Y por esto presupone todos los conocimientos adquiridos por el materialismo dialéctico y debe apoyarse constantemente en ellos».[37]
«Es indiscutible que los psicólogos, cuando se trata de las ciencias auxiliares de la psicología, ven sobre todo a la medicina, mientras que lo verdaderamente fundamental desde el punto de vista de la orientación básica de la psicología y de su organización es la significación de la economía».[38]

35 *Le Capital*, I, 1, pág. 67. Aquí se encuentra prefigurado todo el desarrollo científico contemporáneo de la «psicología del espejo», de Wallon a Lacan.
36 *Manuscrits de 1844*, págs. 64-65.
37 *La crise de la psychologie . . .*, *op. cit.*, pág. 116.
38 *Ibid.*, pág. 121.

Es verdad que la psicología actual ya no ignora la existencia de la economía política. Al contrario; las relaciones entre ambas disciplinas parecen hallarse más que nunca a la orden del día: ¿acaso la «psicología económica» no se presenta aquí o allá como una de esas nuevas *ciencias-bisagra* que, como todos saben, caracterizan el movimiento actual del saber? Pero según esta perspectiva no se trata, en realidad, de otra cosa que de relaciones *externas* y de mutuo servicio que dos ciencias concebidas como independientes y separadas en su esencia podrían prestarse. En cambio, la cuestión que aquí se plantea es completamente distinta: es la de la conexión *interna* de la esencia de sus objetos. La psicología es ciencia del hombre. ¿Y qué es el hombre, en el sentido más general de la cuestión? Un ser que produce sus medios de subsistencia y se produce con ello a sí mismo. Hemos visto ya que esta noción de producción en general, de trabajo en general, es todavía demasiado abstracta para servir por sí misma de hilo conductor al saber científico. Sin embargo, no deja de ser una

«abstracción racional, en la medida en que, subrayando y precisando los rasgos comunes, nos evita repeticiones».[39]

Es cuanto necesitamos aquí, puesto que se trata únicamente de situar el punto central de la articulación entre psicología y marxismo, no de emprender en tal sentido una investigación científica concreta. Ahora bien, si el hombre es un ser que se produce a sí mismo en el trabajo social, queda inmediatamente establecido que *la psicología de la personalidad tiene por fundamento el análisis del trabajo social o, de lo contrario, no existe.*

En lo que a esto respecta, ¿cómo comprender que en la ya antigua confrontación de principios entre marxismo y psicoanálisis este punto decisivo haya sido tomado tan rara vez como punto de partida, lo cual habría permitido acabar con tantas esperanzas utópicas? Es evidente —para desentrañarlo hizo falta mucho tiempo y mucho esfuerzo desde diversas direcciones, aunque hoy parece casi aceptado, especialmente en Francia —que el psicoanálisis, en cierto sentido y determinadas condiciones, puede ser *asimilado* por el materialismo histórico, vale decir, *retomado* de manera crítica y dentro de ciertos límites, sobre la base de su propia conceptualización. Es imposible, no obstante, que el psicoanálisis se convierta en *la teoría de la personalidad que el marxismo reclama,* ni siquiera en su base, si continúa siendo sustancialmente el mismo. Agregaré incluso que esta imposibilidad es una evidencia, o debería serlo. Es que el sujeto, según el psicoanálisis, hace casi exactamente todo lo que un ser humano real puede hacer: desea, consume, disfruta, renuncia, soporta, quiere, habla, sueña; se mueve en la esfera de la vida corporal, familiar, política, y aun religiosa y artística. En resumen, solo resta una cosa que no halla su lugar jerárquico, es decir central, en el modelo psicoanalítico: el trabajo social. Esta es la omisión originaria que impide al psicoanálisis conquistar, como candidato virtual —y sin duda a pesar suyo— el título de teoría *general* de la personalidad humana. En sus formas más inteligentes, el psicoanálisis qui-

39 *Contribution*, pág. 151.

zá sea —lo es, sin duda— lo más esencial que puede decirse sobre el individuo concreto, mientras se continúe omitiendo el aspecto fundamental.

¿Cómo podría una ciencia que *en su principio* prescinde del trabajo, y por lo tanto del papel determinante de las *relaciones de producción*, ser la ciencia general del ser que se define en su esencia misma por su trabajo, que es producido en su esencia misma por sus relaciones de producción? Contra esta radical imposibilidad se estrellarán irremediablemente todas las tentativas de convertir al psicoanálisis en *base* de la teoría científica de la personalidad que se articula con el marxismo, aun las más ingeniosas y líricas. Aunque solo sea en este sentido, cualquier freudo-marxismo es una falsificación del marxismo y también del freudismo. El psicoanálisis fue erigido enfocando al ser humano *fuera de la esfera del trabajo*, no desde un simple punto de vista empírico, sino por principio; por este motivo procura incansablemente, y de modo tan profundo, leer la vida del individuo en el lenguaje de su infancia. Dice muy significativamente una psicoanalista: «El psicoanálisis de los niños es el psicoanálisis».[40] Se debe constatar, en cambio, la pobreza constitutiva de cuanto nos ha sido propuesto a partir del psicoanálisis cuando se trata de abordar *en sí mismos* los problemas de la adolescencia y la edad adulta, con todo lo específico que aportan para la formación de la personalidad. Si no pareciera temerario especular acerca del porvenir de una disciplina existente a partir de una ciencia puramente conjetural todavía, se podría incluso plantear esta pregunta: así como «la anatomía del hombre es la clave de la del mono»,[41] ¿la psicología científica del adulto que trabaja no sería también acaso una clave de la psicología del niño que no trabaja aún, y lo que el psicoanálisis nos dice de este está destinado a subsistir en forma definitivamente autónoma con respecto a tal psicología, o más bien a articularse a su vez con esta, enriqueciéndola?

Sea cual fuere la solución de este problema —que evidentemente no es posible profundizar a esta altura del análisis—, cabe decir que una actitud definida respecto del trabajo social es el criterio que permite determinar de modo decisivo si una teoría, o con más modestia, una noción psicológica, esclarece la cuestión de los fundamentos de una psicología de la personalidad verdaderamente científica y correctamente articulada con el marxismo conforme a las reglas; lo cual equivale a lo mismo. Y si confrontamos con ese criterio no solo al psicoanálisis, sino también al conjunto de lo que hoy se tiene por psicología, forzoso es admitir que el balance sigue siendo muy magro. Cuarenta años más tarde se puede, por desgracia, repetir sin modificarla casi en nada la penetrante observación de Politzer:

«No hay todavía ningún *manual de psicología general* que comience (...) por el análisis preciso de los diferentes aspectos, factores, condiciones del trabajo, del oficio, etc.».[42]

40 M. Mannoni, *L'enfant, sa «maladie» et les autres*, París: Ed. du Seuil, 1967, pág. 7.
41 *Contribution*, pág. 169.
42 *La crise de la psychologie . . .*, *op. cit.*, pág. 64.

Siendo así, ¿cómo no advertir que el desconocimiento efectivo del trabajo social como base de la personalidad humana desarrollada es justamente la razón principal de que los únicos rumbos hasta ahora emprendidos con éxito por la teoría psicológica sean los que se refieren al *ser humano que no trabaja, o mientras no trabaja*: psicología del niño, psicopatología, psicología de las conductas consideradas con independencia de su inserción concreta en el trabajo, sin hablar de la psicología animal? Importa además subrayar que, aun en tales condiciones, la conclusión de todo lo mejor que se ha hecho, especialmente en cuanto a psicología del niño y psiquiatría, es que allí mismo donde no se hace referencia *directa* al trabajo social, este es no obstante —en el sentido más amplio y aunque sea precisamente por su ausencia— un irreemplazable elemento de comprensión teórica, hasta de intervención práctica. Esto permite apreciar, mejor que cualquier otra cosa, la ventaja que la psicología «popular» atrasada lleva, en cierto sentido, a la psicología científica avanzada. Porque en la mejor parte de esta psicología popular, y muy particularmente en la que elaboró de modo empírico el movimiento obrero, lo que más se tiene en cuenta para conocer a un hombre, lo que con mayor cuidado se toma en consideración cuando se trata, por ejemplo, de *elegir un dirigente*, es su trabajo, su tipo de trabajo, su actitud respecto del trabajo y del conjunto de las relaciones sociales directamente ligadas a él. En el sentido más amplio del término, el trabajo —cualquier responsable experimentado del movimiento obrero lo sabe— no solo es el mejor gradímetro de las capacidades que el individuo encierra dentro de sí, sino que proporciona, para quien la sepa leer, la más profunda radiografía de la estructura de su personalidad, de sus aptitudes y fallas. Y bien; la ciencia psicológica contemporánea, en la gran mayoría de los casos, no parece comprender de veras esto, que es nada menos que una *verdad primordial*. Más aún, cabría decir: dejando de lado los trabajos de unos cuantos investigadores que reflexionan sobre la base del marxismo, o que al menos se inspiran en él, la «psicología del trabajo» es concebida, en extraña ceguera, como una especialidad secundaria en comparación con la psicología general, o, en la hipótesis más favorable, como uno de sus rubros particulares. Se ve incluso surgir una «ciencia del trabajo» —la ergonomía— que se plantea seriamente el problema de esclarecer el comportamiento del hombre en el trabajo, a partir, entre otras cosas, de lo que nos dice sobre la personalidad una psicología que *ignora al trabajo*; verdaderamente, es el mundo al revés.

Observemos de paso, por otra parte, que no solo en la psicología, sino en el conjunto de las ciencias del hombre, en toda la antropología y hasta en filosofía, por mucho que se comprenda y simpatice con la inmensa obra de Marx, dicha comprensión suele detenerse en el umbral de lo principal, el papel determinante del trabajo social y, por lo tanto, de las relaciones de producción. Lo prueban los treinta años de discusiones ideológicas que han quedado atrás: todas las tentativas de *superación* antropológica del marxismo —partiendo del existencialismo sartreano, del espiritualismo teilhardiano, del estructuralismo levistraussiano—, a pesar de sus méritos muy desiguales, se apoyan en última instancia en la persistencia del *desconocimiento premarxista* acerca de lo que constituye la base real de la esencia humana. Porque una supera-

ción teórica obedece a leyes rigurosas o no es más que un simulacro. Pues bien; ¿cómo lograrían la praxis totalizante sartreana, la noogénesis teilhardiana, la estructuración levistraussiana —por más que se haya intentado presentarlas como «materialistas» y «dialécticas»—, superar a la antropología marxista y retomarla por consiguiente sobre una base más fundamental, cuando en diverso grado se limitan a *ignorar* el papel primordial de las relaciones de trabajo en la génesis del hombre social? De ahí que también aparezca en ellas la manera siempre *forzada* de atribuir un papel absolutamente desproporcionado a datos científicos válidos por completo en sí —por ejemplo los psicoanalíticos, biológicos, lingüísticos—: hay que tratar de llenar el inmenso vacío teórico, dejado en el corazón de la antropología por la ausencia de la economía política. Además esos mismos datos, si no se mutila su sentido, retrotraen a la economía, a las relaciones de producción. El hecho, por ejemplo, de que se nos presente al inconsciente estructurado como un lenguaje, representa sin duda un importante avance con respecto a la conceptualización inicial freudiana, que lo estructura como organismo biológico. En efecto, quien dice lenguaje dice relación social, y esto nos permite penetrar más en la esencia efectiva del hombre. Pero, ¿por qué detenerse en tan buen camino? Una vez admitido que no corresponde plantear el problema del individuo en términos de instinto sino de relación social, ¿por qué abstraer la relación del lenguaje del *conjunto* de las relaciones sociales, si no para evitar llegar a las relaciones de producción? Y si la lingüística puede aportar algo a la psicología —lo cual no se discute—, ¿por qué, *con mayor razón*, no investigar qué puede aportarle la economía política? Pero a fin de que la economía política pueda instruir eficazmente a la psicología, es necesario aún que esta se halle en condiciones de leer a aquella dándose cuenta de lo que allí le concierne. En este punto preciso tropezamos con una dificultad, invencible en apariencia, que oculta la articulación de las dos disciplinas e incluso la presenta como imposible. En efecto, *desde la perspectiva en que esto parece poder interesar a la psicología*, vale decir, desde la perspectiva de lo que Marx denominó el *trabajo concreto*, gasto de fuerza humana bajo tal o cual forma productiva, determinada por una finalidad particular», que produce «valores de uso u objetos útiles»,[43] lo que la economía política nos dice sobre el trabajo es, en suma, muy escaso, dado que, de manera general, *ese aspecto* de este no interesa justamente *en sí* a la economía política, sino a las ciencias naturales y tecnológicas. Y si llega a referirse a él, como ocurre en diversos pasajes de *El capital*, es solo —ya se ha dicho antes— a título de consecuencia de *sus* demostraciones *económicas*, que no se apoyan sobre la consideración del trabajo concreto tomado en sí. La economía política marxista *comienza* en el momento en que, a fin de oponer una a otra, se establece una distinción entre la noción de trabajo concreto, manifestación determinada de las capacidades de una personalidad viviente, y la de trabajo abstracto, «gasto de fuerza humana en general»,[44] medida de los valores, regulador de los cambios y, más allá, clave de la plusvalía; por lo tanto, según parece, comienza en el momento en que, al intro-

43 *Le Capital*, vol. I, pág. 61.
44 *Ibid.*, pág. 59.

ducir como elemento central un aspecto del trabajo carente a todas luces *de cualquier realidad psicológica concreta*, vuelve la espalda a la psicología. Esto es lo que Marx parece decir cuando, por ejemplo, subraya desde las páginas iniciales de la *Contribución* que el tiempo de trabajo que determina el valor de cambio de las mercancías

«es el tiempo de trabajo del individuo, *su* tiempo de trabajo, pero únicamente en calidad de tiempo de trabajo común a todos; por lo tanto, es indiferente saber *a qué* individuo pertenece el tiempo de trabajo».[45]

De igual manera, Marx critica en los *Fundamentos* a Adam Smith, quien «considera al trabajo desde un punto de vista psicológico, en función del placer y el disgusto que procura al individuo», explicando:

«Por más que la *idea de sacrificio* de Adam Smith exprese de modo exacto la *relación subjetiva del obrero asalariado frente a su propia actividad*, no puede explicar la determinación del valor por el tiempo de trabajo. Para el obrero, una hora de trabajo puede representar siempre un sacrificio igualmente grande, pero el valor de la mercancía y de su hora de trabajo no depende en nada de lo que él sienta».[46]

Aquí aparece trazada con mucha precisión la línea de ruptura entre el humanismo ideológico de la economía burguesa y la concepción marxista, que no parte del individuo concreto, sino de las relaciones sociales. Pero esta ruptura es evidentemente la razón principal por la cual ni siquiera la psicología mejor dispuesta con respecto al marxismo ha logrado discernir en qué sitio preciso se encuentran los tesoros teóricos que se le anunciaban —muy rara vez, por otra parte— en el campo del materialismo histórico, y por la cual además, menos perseverante que los hijos del labrador, ella renuncia, en consecuencia y casi siempre, a desenterrarlos, de manera que, según la fórmula de Mikel Dufrenne, «la psicología del trabajo todavía no halló su Freud».[47] Y ello explica también por qué, casi siempre, las teorizaciones psicológicas que invocan el marxismo se apoyan, en realidad, en los textos donde Marx muestra la conexión entre las capacidades humanas y el desarrollo de las *fuerzas productivas*; por ejemplo, los textos de 1844 sobre «el libro abierto de las fuerzas humanas» que constituye «la industria».[48] Pero en esta dirección se arribará, con toda probabilidad, a una concepción histórico-social de funciones psíquicas *que, en sí mismas, siguen siendo concebidas de la manera psicológica corriente*, o sea que en el fondo no se ha dejado de ser prisionero de las ilusiones naturalistas especulativas sobre «el hombre», aunque se haya procurado darles la *forma* del materialismo histórico; esto ya es algo, pero aún nos hallamos muy lejos, evidentemente, de la solución real del problema.
Para hacer posible esa solución, para que la psicología descubra efectivamente la inmensa riqueza de lo que sin lugar a dudas puede aportarle la economía política marxista, es necesario comprender que la dis-

45 *Contribution*, pág. 12.
46 *Fondements*, vol. II, pág. 117.
47 *La personnalité de base*, París: P.U.F., 1966, pág. 285, nota 2.
48 *Manuscrits de 1844*, págs. 94-95.

tinción, la oposición dialéctica entre trabajo concreto y trabajo abstracto, lejos de estar situada *exactamente más allá* de las fronteras de la psicología, constituye por el contrario *el punto a partir del cual pueden realmente comenzar todas las investigaciones sobre la personalidad.* En efecto, ¿cómo podría el trabajo abstracto— por oposición al concreto— no incumbir más que al economista y no al psicólogo, si en efecto es cierto, según lo indica Marx con mucha claridad, por ejemplo en *El capital*, que «hablando en términos estrictos, en la mercancía no existen dos tipos de trabajo» [49] —y tampoco, por supuesto, en el *hombre que trabaja*—, sino que trabajo concreto y abstracto son *dos faces* del *mismo* trabajo que se opone a sí mismo? ¿Cómo podría existir la *unidad* esencial de estos dos aspectos *contradictorios* del trabajo en la mercancía, pero no en la personalidad del productor? La solución del enigma es: *el concepto de trabajo abstracto como tal corresponde también a una realidad psicológica concreta.* El trabajo abstracto es no psicológico en la medida en que la propia psicología se identifica de antemano con la ciencia de los aspectos concretos del comportamiento individual, y solo de ellos. Pero es esta identificación la que no corresponde a la *realidad* de la vida individual, que abstrae en ella de todo aquello por cuyo intermedio engrana, en su esencia misma, en las relaciones sociales. Si no se lo advierte, si no se comprende que la contradicción entre los dos aspectos del trabajo, lejos de concernir exclusivamente a la economía política, afecta a la raíz misma del hombre que vive y trabaja dentro de las condiciones de esta economía, y por consiguiente a la raíz misma de su personalidad; en síntesis —dando un ejemplo elemental—, si en la actividad profesional de un hombre sólo se ven las *conductas* en que ese trabajo consiste de manera concreta (evidentemente, lo único que puede estudiarse en un laboratorio de psicología), pero no se ve, al mismo tiempo y en contradicción, ese trabajo como correspondiente a un *salario* (y a una ganancia del capitalista), tal como si ese segundo aspecto debiera interesar al economista, quedando no obstante indiferente para el estudio de la personalidad, se ha perdido desde el principio toda probabilidad de fundar una psicología verdaderamente *objetiva* y «rica en contenido», según la expresión de los *Manuscritos de 1844*, una psicología articulada con el marxismo. A quien parte precipitadamente en busca de tal psicología, le parece muy pobre el «libro abierto de las fuerzas humanas esenciales» y de las contradicciones humanas principales. Escápase el sentido real de la *Sexta tesis sobre Feuerbach*; las relaciones sociales, en vez de ser comprendidas como esencia del hombre, cobran visos de una simple manifestación exterior de la individualidad —su «interacción con el medio»—; las necesidades, capacidades, actividades, se convierten en meras funciones naturales de condicionamiento social externo y el naturalismo psicológico irrumpe a raudales, aunque sea entre ribazos historicistas. Reina como amo y señor el fetichismo de las facultades psíquicas. Al final de cuentas, la «psicología del trabajo» deja de manifestar una importancia central y termina por evocar nada más que «una palabra: necesidad, necesidad vulgar».[50] ¿Dónde está, en todo esto, el marxismo?

49 *Le Capital*, vol. I, pág. 61.
50 *Manuscrits de 1844*, pág. 95.

Si se comprende, en cambio, que dentro de condiciones económicas dadas el trabajo social concreto del hombre es portador intrínseco de su contrario, el trabajo abstracto, que evidentemente no puede ser considerado «facultad natural», ni ser estudiado *como tal* en ningún laboratorio, sino que remite sin reservas a las relaciones sociales, a la división del trabajo social, a las estructuras y contradicciones características de la formación social correspondiente, la *Sexta tesis* puede pasar a ser entonces una *verdad psicológica actuante;* más allá de sus condiciones biológicas, que no es cuestión de olvidar, todas las actividades psíquicas se presentan como producto de las relaciones sociales en cuanto a su esencia misma, por ende también en cuanto al determinismo interno de su desarrollo. Se disipa la ilusión ideológica en la cual se apoya el naturalismo psicológico. Al mismo tiempo, afluyen desde todos los puntos del horizonte marxista las hipótesis de trabajo, que abren perspectivas de investigación hacia todas las direcciones de la vida real. Por ejemplo, en lo que dice Marx sobre el fetichismo de la mercancía puede percibirse la faz económica de una teoría general de las ilusiones sociales objetivas, cuya faz psicológica debería estar constituida por el análisis del fetichismo de la personalidad y de sus funciones. Toda la dialéctica de las contradicciones objetivas del trabajo social que se presenta en *El capital*, teoría económica adulta de lo que visualizaba la filosofía adolescente de la alienación, aparece como el medio de construir la teoría psicológica adulta de la dialéctica de las contradicciones en el seno de la personalidad. Al igual que las categorías de la economía burguesa —sobre las cuales dice Marx que «encierran una verdad objetiva en tanto reflejan relaciones sociales reales», pero que se hallan destinadas a desaparecer en el seno «de otras formas de producción»—,[51] las categorías de la concepción burguesa de la personalidad humana —primacía de las necesidades, desigualdad innata de las aptitudes, oposición de lo mediocre y lo genial, etc.— se despojan de su carácter especulativo de eternidad natural, dejan entrever su esencia históricamente transitoria. La teoría psicológica advierte su punto de unión con las exaltantes perspectivas humanas del comunismo. En suma, basta, según parece, examinar brevemente un ejemplo para ver cómo se pone en marcha una verdadera ciencia de la personalidad. Desde luego que, junto con las hipótesis de trabajo y las perspectivas de investigación, vemos también afluir dificultades y objeciones. Se empezará diciendo, por ejemplo, que para el vasto mundo de los hombres, y en consecuencia de la psicología, no solo hay relaciones sociales capitalistas; que en el seno mismo de las relaciones sociales capitalistas no existe únicamente trabajo en forma abstracta; sobre todo que, si bien se puede conceder que el trabajo es cosa importante en la vida de los individuos, sería absurdo pretender reducir el hombre a él, etc. Tales objeciones, y otras más, serán examinadas por turno, al menos dentro de los límites permitidos por este libro, que no es un vasto tratado sino un simple ensayo. Sin embargo, en el nivel mismo de lo que en este capítulo no son sino observaciones preliminares, quiero destacar que las mencionadas objeciones son análogas a las que han sido incesantemente dirigidas también contra el materialismo histórico por par-

51 *Le Capital*, vol. I, pág. 88.

te de quienes no lo han comprendido o impugnan su fondo. El materialismo histórico ha sido y es todavía acusado de basarse en una generalización abusiva de los rasgos propios del capitalismo,[52] de ofrecer una perspectiva demasiado estrecha de las relaciones sociales dentro de este, y sobre todo de reducir mecánicamente toda la complejidad de la vida social al trabajo productivo, a los factores económicos. En realidad cada una de estas objeciones, si se la despoja de su forma a menudo ingenua, corresponde a un problema real, pero que precisamente no es posible solucionar fuera del propio materialismo histórico.

Esto es válido también respecto de las objeciones en este momento invocadas contra el principio esbozado de una psicología de la personalidad que se articule con el materialismo histórico. El hecho de que no todas las personalidades humanas se formen dentro de las relaciones sociales capitalistas no constituye una objeción a los conceptos aquí presentados, sino, al contrario, el punto de partida de una investigación que promete resultar fecunda en grado sumo, y para la cual encontramos justamente en las obras de Marx, desde *La ideología alemana* hasta *El capital*, pasando por los trabajos económicos de 1857-1859, puntos de apoyo inestimables: la que se refiere a *las transformaciones históricas de las estructuras y leyes de desarrollo de las pesonalidades humanas*, vinculadas con las transformaciones de las relaciones sociales, investigación cuyo interés teórico y práctico es de primer orden y en la cual, según salta a la vista, solo una psicología así concebida puede introducir de manera esencial. Tampoco es una objeción el hecho de que, dentro mismo de las relaciones sociales capitalistas, existan por otra parte actividades que no asumen —o no lo hacen de modo directo— la forma abstracta que se analiza en *El capital*. Esto invita, por el contrario, a reflexionar sobre la diversidad de formas que adoptan las actividades y, por consiguiente, las contradicciones de las personalidades humanas, en relación con la diversidad de las relaciones sociales y de los aspectos de la división del trabajo, incluyendo en esto, por ejemplo, al trabajo doméstico, cuyo estudio objetivo es imprescindible a fin de no viciar desde la base cualquier concepción de la familia, y en consecuencia cualquier teoría de la personalidad, en la medida en que esta se constituya en las relaciones familiares. También aquí es posible medir la fecundidad previsible de esta teorización psicológica según la amplitud y variedad de los problemas nuevos que permite plantear y acaso descubrir.

Por último es evidente, en cierto sentido, que la riqueza de aspectos de la personalidad humana no debe ser *reducida* a la única dimensión del trabajo social y, por lo tanto, de las relaciones de producción: como se verá, el hecho de *basar* la psicología de la personalidad en el análisis de las relaciones del trabajo social no implica semejante reducción, así como tampoco el principio del materialismo histórico implica la reducción de la riqueza de aspectos de la vida social a una base estrictamente económica. Pero sería muy curioso que se pusiese en guardia a la psicología contra los horribles riesgos de una «sobreestimación del papel del trabajo», cuando la situación *real* es en la actualidad un desconocimiento extraordinario y casi universal de aquello que únicamente el

52 *Ibid.*, pág. 93, nota 1.

análisis científico de las relaciones del trabajo social puede aportarle. Este desconocimiento es a tal punto intrínseco a lo que hoy en definitiva se nos presenta como *la* psicología definitiva y perenne que, para citar nada más que un ejemplo, lo que escribió Makarenko a propósito de los niños —donde se encuentra a menudo la simplicidad de la genuina hondura—, respecto de las relaciones esenciales entre su juego y el trabajo, o del papel primordial de la actitud práctica de los padres hacia el trabajo social en el desarrollo de sus relaciones con sus hijos y en el desarrollo de los niños mismos; en suma, todo lo que el punto de vista central del trabajo puede indicar acerca de las bases mismas de la personalidad de un ser que no trabaja aún y que sin embargo vive en un mundo cuya *verdadera base, en todo sentido*, es el trabajo, todo eso nos sigue siendo hoy casi enteramente ocultado por el psicoanálisis —o, un escalón más abajo, por la caracterología o la biotipología—, al punto de que el simple propósito de aclarar *también* la formación infantil de la personalidad mediante el análisis del trabajo y de sus relaciones arriesga ser acusado en bloque de «sobreestimación del papel del trabajo». Es un hecho que la historia solo llegó a ser verdaderamente una ciencia gracias a la revolución teórica llevada a cabo por Marx al establecer la ciencia de las *relaciones de producción*. ¿No sería necesario que una psicología de la personalidad que está a la búsqueda de su madurez reflexionara muy seriamente sobre esto?

Al margen de estas respuestas a algunas objeciones inmediatamente posibles, es evidente que la idea de una psicología de la personalidad articulada con el materialismo histórico, tal como queda aquí esbozada, es pasible, al igual que cualquier otra, de examen crítico. Simplemente parece trazar un programa de investigaciones contra cuya consistencia e importancia las incomprensiones preliminares nada podrían probar. Además, ya formuladas estas consideraciones introductorias sobre la posición y la forma de la articulación entre psicología y marxismo, es tiempo de *pasar a las pruebas*, afrontando ahora una cuestión decisiva: la de la *definición* de una psicología de la personalidad científicamente adulta.

III. El objeto de la psicología de la personalidad

«El individuo no tiene solamente un cuerpo orgánico . . .». Karl Marx, *Fondements de l'économie politique* (I, pág. 450).

«Ante todas estas formaciones (arte y ciencia, naciones y Estados, derecho, política y religión), que se presentaban especialmente como productos del cerebro y que parecían dominar a las sociedades humanas, los productos más modestos del trabajo manual pasaron a segundo plano (. . .) Al espíritu, al desarrollo y a la actividad cerebral se atribuyó todo el mérito del rápido desarrollo de la sociedad». Friedrich Engels, *Dialectique de la nature* (Editions sociales, 1952, pág. 178).

¿La ciencia de qué se quiere hacer cuando se pretende construir una psicología de la personalidad? Según ya se ha visto, la cuestión no solo está sin resolver, sino que parece insoluble. Y el aspecto principal de tal presunta insolubilidad es el problema del trazado de la frontera entre lo que, en principio, corresponde a las ciencias que pueden ser clasificadas de modo muy general como psicobiológicas, y lo que pertenece de modo específico a una psicología independiente; el problema de la *distinción real* entre ambos campos en el interior de su *unidad.* Este problema es el primero que se debe abordar si se quiere avanzar hacia una *demarcación racional del campo de las ciencias en la región del psiquismo humano.*

1. Psicología de la personalidad y ciencias psicobiológicas

Parece posible sintetizar cabalmente esta cuestión, resolviéndola en bloque, de la siguiente manera: en la actividad psíquica no hay nada que no sea nervioso y que por consiguiente no pertenezca o deba pertenecer al campo de las ciencias de tipo *fisiológico*. Para quien se atenga con firmeza, en estas materias, a una posición científica —y con mayor razón para un materialista consciente— es intrínsecamente inadmisible cualquier intento de separar una parte del psiquismo que escape por su naturaleza al enfoque fisiológico —ya se trate de la «conciencia», la «dimensión subjetiva de la actividad», la «intimidad», etcétera—; se reconoce sin reservas que la vida psíquica es *completamente material*, o se renuncia a todo rigor científico.
En otros términos, para llegar a una solución aceptable del problema es necesario adoptar en primer lugar una posición inequívoca respecto de la siguiente formulación de Pavlov, antigua ya, pero siempre fundamental:

«Estoy convencido de que se acerca una etapa importante del pensamiento humano, en la cual lo fisiológico y lo psicológico, lo objetivo y lo subjetivo se fusionarán realmente, y la penosa contradicción, la oposición entre mi conciencia y mi cuerpo se resolverá *de hecho* o desaparecerá por vía natural. En efecto, cuando el estudio objetivo de un animal superior, por ejemplo el perro, alcance —cosa que ocurrirá con seguridad— el grado en que el fisiólogo tenga la absoluta posibilidad de prever de manera exacta el comportamiento de ese animal en cualesquiera condiciones, ¿qué sucederá entonces con la existencia particular, independiente, de su estado subjetivo, que existe naturalmente en él, pero que le es propia como la nuestra lo es para nosotros? En tal caso, ¿la actividad de cualquier ser vivo, hasta la del hombre incluso, no se transformará obligadamente en un todo indivisible para nuestro pensamiento?».[1]

Relaciones naturales y relaciones sociales entre las conductas

En cierto sentido —que es importantísimo precisar bien—, esta declaración de Pavlov es *totalmente inatacable*. Constituye la premisa obligatoria de toda concepción de la personalidad humana que pretenda

1 I. Pavlov, «Discours au XIVe Congrès international de physiologie», Roma, 1932, citado en *Orientation des théories médicales en U.R.S.S.*, París: Ed. France-URSS, pág. 25. Cf. también *Oeuvres choisies*, Moscú, 1954, págs. 474-75.

situarse sin reservas en el campo de la ciencia positiva, con exclusión de cualquier «agregado extraño», como lo expresó Engels,[2] o sea de cualquier «capricho idealista imposible de conciliar con los hechos».[3] Y, desde este punto de vista, el desdén por «la absurda psicología pavloviana» —según la ya citada fórmula de Sartre— es en el mejor de los casos, casi sin excepción, índice de falta de rigor científico y materialista. Por el contrario, el desarrollo moderno de las ciencias fisiológicas aporta rotundas confirmaciones del gran principio planteado por Pavlov. Pero lo que aquí debe llamar la atención y ser objeto de un examen más profundo son sobre todo las consecuencias de ese principio. En efecto, si cualquier concepción que considere a la psicología como *ciencia de una porción no fisiológica del psiquismo*, de una actividad distinta en esencia de la nerviosa —o que por lo menos debe ser *metodológicamente tratada, en forma definitiva, como si lo fuera*, lo cual equivale a lo mismo—, es básicamente idealista y debe ser eliminada de la ciencia radicalmente, no solo en el nivel de las formulaciones teóricas en ocasiones especiales, sino en la investigación concreta y la actividad ideológica cotidianas, quiere decir entonces que gran parte de lo que aún hoy es habitualmente presentado como si se relacionara con una *psicología intrínsecamente independiente* está destinado a ser tarde o temprano reabsorbido en una «neurofisiopsicología», vasto complejo de las ciencias psicobiológicas, cuyo campo se extenderá a la *totalidad de los comportamientos humanos*, desde el reflejo absoluto hasta las más complicadas operaciones mentales —consideradas en *toda su dimensión*—, desde su aspecto consciente y socializado hasta sus infraestructuras neurológicas. Tal vez exija aún mucho tiempo la reabsorción *efectiva* de toda la seudopsicología en este complejo científico materialista, aunque en nuestros días el avance en esa dirección es rapidísimo; acaso esté destinada a subsistir durante un lapso prolongado una división técnica del trabajo, en especial entre el enfoque conductal y el neurofisiológico de la actividad psíquica, aunque parece acentuarse su tendencia a la fusión; pero desde el punto de vista teórico, ya se puede y debe considerar esta reabsorción y fusión como obligadas.

A quien se sienta tentado de ver en esto una extrapolación aventurada, basta con hacerle notar que esta inexorable transición de la «*psicología*» —en el sentido, hoy todavía habitual en Francia, de «ciencia» de un psiquismo que se considera *sustancialmente distinto* de la actividad nerviosa, vale decir un sentido idealista— hacia la *fisiología*, dentro de la vasta acepción pavloviana de la palabra, lejos de ser una especulación en cuanto al futuro, se lleva a cabo actualmente ante nuestros ojos con creciente rapidez, en particular bajo el impresionante desarrollo de la *psicofisiología*. En efecto, ¿qué es esta, tomada en su conjunto? Según creen algunos, se trata de una de esas jóvenes y simpáticas *ciencias-bisagra* que marcan, como bien se sabe, el desarrollo actual del saber y sus impetuosas transformaciones. En un primer instante, esta denominación de ciencia-bisagra, basada en sí misma en nociones epistemológicas e históricas muy fundadas, parece corresponder a la reali-

2 *Dialectique de la nature*, París: Ed. sociales, 1952, pág. 198.
3 «Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande», *Etudes philosophiques*, París: Ed. sociales, 1968, pág. 43.

dad de la situación concreta que aquí nos ocupa. Parece implicar la leal admisión del creciente papel que juega el enfoque materialista de los problemas psicológicos, y apoyarse en una concepción dialéctica de la conexión entre estos y los problemas fisiológicos. En realidad, en este caso preciso se trata de una ilusión —y a veces quizá de una habilidad— típica del idealismo. Efectivamente, definir a la psicofisiología como ciencia-bisagra es confinarla, bajo cuerda y de antemano, al estudio de los *problemas limítrofes* que oponen a la fisiología una psicología cuya naturaleza no podrá transformar, ni de cuyo objeto se podrá apropiar; es obligarla sutilmente a confesar que si de bisagra se trata, la psicología representa, al igual que la fisiología, una puerta abierta de par en par hacia un campo *específico e inalienable*, o sea hacia el psiquismo considerado como no fisiológico; equivale, en síntesis, a definirla en forma *restrictiva y estática*, bajo apariencias dialécticas y modernas, y a ocultar por consiguiente la significación epistemológica revolucionaria de sus rápidos progresos.

En verdad, el desarrollo de la psicofisiología no es de manera alguna el *incremento estático* del estudio de simples *zonas de contacto* entre una fisiología y una psicología *inmutables*; por el contrario, es el *proceso de transformación* de los hasta entonces problemas «psicológicos» —o sea de los del psiquismo, abordados en último análisis de manera idealista— en problemas fisiológicos, vale decir los del psiquismo abordados de modo materialista, o en todo caso susceptibles de serlo. No es la consolidación, sino al contrario la liquidación del antiguo *statu quo* entre la prudencia positivista de una fisiología que no se atrevía a encarar el problema de la «conciencia» y la arrogancia espiritualista de una psicología que no condescendía a tomar en cuenta las realidades nerviosas. Ya a comienzos de este siglo la psicología de la conducta había asestado un golpe muy fuerte a este *statu quo*, a esta dicotomía científicamente retrógrada arraigada en el estado de la relación de las fuerzas ideológicas en el siglo pasado, mostrando que la actividad psíquica, *aunque consciente*, puede ser estudiada desde un punto de vista puramente objetivo. Más fuerte todavía, e incluso mortal, fue el golpe dado por el pavlovismo al probar que esto es válido respecto de la actividad psíquica no solo *a pesar de* ser consciente, sino *en cuanto* consciente. Demuestra acabadamente esto el actual desarrollo de la investigación y los descubrimientos en el vasto campo neurofisiopsicológico, desarrollo que, más allá de las formas ideológicas y de las incomprensiones individuales por las que atraviesa algunas veces, tiene el carácter de un poderoso movimiento objetivo de la historia contemporánea del saber en dirección al materialismo. La imagen misma que ofrece el término *psicofisiología*, donde únicamente la mitad de la palabra psicología emerge aún de las fauces de la fisiología, atestigua que la fisiología materialista, en el sentido amplio de la expresión, ha devorado ya buena parte de la vieja psicología. Se puede estar seguro de que ocurrirá lo mismo con el resto.

Se impone por consiguiente, dejando de lado todo capricho terminológico, una reclasificación fundamental de las palabras fisiología y psicología, relacionada con su utilización —tan frecuente todavía y que para muchos sigue pareciendo evidente—, así como con la *distribución de las materias*, la delimitación de los respectivos campos que dicha utili-

zación implica. En este momento del análisis, aún no ha sido definida la índole exacta de una delimitación verdaderamente científica, pero ya surge con claridad qué es lo que el término «psicología» no puede seguir abarcando sin caer en un intolerable equívoco. Para tomar un ejemplo sencillo, aunque de suma importancia en realidad, ábrase cualquier manual de filosofía destinado a la enseñanza secundaria, en los capítulos que versan sobre «psicología»; ¿qué encontramos *de hecho*, acerca de casi todas las cuestiones allí abordadas? Una mezcla extraordinariamente heteróclita que, una vez reducida, trasunta en proporción variable según los temas y autores dos clases de ingredientes carentes de una medida común: por una parte, datos fisiológicos o psicofisiológicos que constituyen —pese a su insuficiencia cuantitativa y cualitativa más o menos acentuada— adelantos de lo que debería ser un tratamiento real de la cuestión, a la luz de una neurofisiopsicología general del comportamiento; y por otra parte, a manera de excipiente, una decocción de tesis filosóficas más o menos caducas, referencias literarias más o menos pertinentes, consideraciones morales, cuando no trivialidades introspectivas teleguiadas por una metafísica preestablecida; o sea, simplemente, por «moderna» que sea la presentación, *residuos* del antiguo enfoque especulativo de la «psicología».[4] Ese monstruo ideológico es el producto de la *mutación materialista parcial*, inducida irresistiblemente, pero contrarrestada al mismo tiempo, de manera accesoria, por el movimiento contradictorio de las ideas de una psicología cuya exclusiva función consistía inicialmente en hacer creer, en el plano de los estudios secundarios que concibió la burguesía del siglo pasado, que las tesis decisivas de la metafísica espiritualista eran datos inmediatos de la conciencia.[5] El avance que falta llevar a cabo consistirá por consiguiente, en primer lugar, en elaborar en todas partes la clara conciencia de que *ha terminado la «psicología» como sustituto no científico de la ciencia materialista de la actividad psíquica*, y que están perdidos por anticipado todos los combates ideológicos de contención destinados a evitar a esta «psicología» un desenlace fatal. Es importante subrayar que, en esta campaña, el filósofo marxista apoya sin reticencias al psicólogo científico.

Por consiguiente, la cuestión, tantas veces replanteada bajo formas aproximativas desde hace más de un siglo, consiste en saber si entre esta frontera de la neurofisiopsicología en gestación y la que corresponde a la ciencia de las relaciones sociales, incluyendo la teoría de las formas generales de la individualidad —si entre la «fisiología» y la «sociología», como solía decirse en un vocabulario tradicional y muy vago, pero sugestivo—, existe *materia* para otra ciencia psicológica, una ciencia psicológica de la personalidad, irreductible a la ciencia materialista

4 En una compilación titulada *Les grandes textes de la psychologie moderne* (París: Bordas, 1967), y destinada no solo a los estudiantes secundarios sino a los universitarios también, el autor, Louis Millet, prefirió dedicar la *tercera parte* de los textos a filósofos (Bergson, Alain, Sartre, Merleau-Ponty e incluso Hamelin), y menciona a la fenomenología como una de las corrientes principales de la psicología moderna, mientras que no cita siquiera un texto de Janet, Wallon, Zazzo, Politzer, o de la escuela soviética iniciada por Vygotski, e incluye uno solo de Piéron y de Piaget.

5 Véase L. Sève, *La philosophie française contemporaine*, especialmente pág. 120 y sigs.

de los comportamientos humanos, o si al contrario todo lo que se sabe a este respecto está destinado a ser reabsorbido en la neurofisiopsicología. Aquí llegamos al nudo del problema de la definición de una psicología de la personalidad en verdad científica, si es que debe existir; al nudo del problema de la delimitación general del campo de las ciencias en la región del psiquismo humano. Esto significa que ahora se trata de precisar bien *en qué sentido* es *enteramente inatacable* la formulación de Pavlov sobre la fusión entre lo psicológico y lo fisiológico, o —lo que equivale a decir la misma cosa— si no hay otro en el cual aquella sería *totalmente inadmisible*. No es muy difícil establecer este segundo sentido sobre la base de cuanto ha sido mencionado a propósito de la concepción marxista del hombre. Cuando Pavlov declara, hablando como *fisiólogo,* que si la fusión de lo psicológico y lo fisiológico es válida en el caso del perro lo es en el de «cualquier ser vivo, incluso el hombre», tiene toda la razón *desde el punto de vista de las ciencias naturales, del materialismo filosófico*: el hombre no es *otra cosa* que un ser *natural*. Pero si algún intérprete imprudente del pavlovismo, aplicando esta formulación al problema de una psicología de la personalidad, creyera posible resolverlo de igual modo —en cuanto al principio— que el de la psicología *animal*, mediante la reducción lisa y llana de todo el estudio a la neurofisiopsicología del comportamiento, borrando así de manera implícita cualquier diferencia cualitativa esencial entre el hombre y las bestias, se equivocaría radicalmente *desde el punto de vista de la ciencia social, del materialismo histórico*: el hombre es un ser natural, pero un «ser natural humano», un ser cuya esencia consiste en el conjunto de las relaciones sociales.

Quien crea posible *agotar* el conocimiento de un ser semejante, alcanzar verdaderamente su esencia, *captar su alma* por un camino idéntico al que corresponde a los animales, incurre en una extraordinaria aberración: la *fisiologista*. Volveré sobre este punto.

El problema, por lo tanto, se presenta así: por un lado, no podría existir en absoluto una psicología como ciencia de ninguna cosa que se considere sustancialmente distinta de la actividad nerviosa, ya que una *cosa* así no existe; y sin embargo, si es exacto, como lo es, que la esencia humana se diferencia mucho de la esencia animal, una vez agotado todo aquello que la neurofisiopsicología puede decirnos sobre los comportamientos del hombre, se dista aún de haber agotado el estudio de la *esencia* que le es propia; en cierto sentido, ni siquiera se ha llegado a tocarla todavía.

¿Qué puede ser, entonces, una *esencia* que en ningún grado es una *cosa*? Una *relación*. En esta sencilla afirmación reside todo el secreto de una psicología de la personalidad realmente diferenciada de las ciencias psicobiológicas y capaz de llegar a la edad adulta, vale decir, de tomar ante todo conciencia exacta de la naturaleza de su objeto: la misión de la ciencia de la personalidad no consiste en serlo de ninguna *cosa por separado*, sino de *relaciones*. Esto es, por lo demás, lo que se puede conjeturar cuando se reflexiona con seriedad sobre las lecciones que para todas las ciencias del hombre se desprenden de la economía política marxista, que es la *ciencia-piloto*. Es que la economía política marxista, cuyo nacimiento indicó la culminación del paso a la edad adulta por parte de la ciencia económica, en amplia medida se basa justamen-

te en la solución de un problema análogo. Como tan bien lo dice Engels, no se comprende nada de economía política si no se entiende que esta no tiene por objeto estudiar la producción de las *cosas mismas* —¿en qué se distinguiría entonces de las ciencias naturales y tecnológicas?— sino, en cambio, las *relaciones sociales* que se establecen con motivo de la producción de estas cosas y que son *encubiertas por ellas*:

«Aquí tenemos, desde el comienzo, el ejemplo de un hecho de naturaleza particular que se presenta en toda la economía, y que ha causado una perniciosa confusión en la cabeza de los economistas burgueses: la economía no se refiere a cosas, sino a relaciones entre personas, y en última instancia entre clases, las cuales se hallan siempre ligadas a cosas y aparecen como cosas».[6]

Aunque en otro sentido, ¿no debería suceder lo mismo en psicología de la personalidad, si esta ha de llegar a ser una auténtica ciencia? Esta es, al menos, la tesis liminar aquí defendida: siendo ciencia de un ser cuya esencia es el conjunto de las relaciones sociales, la psicología de la personalidad no tiene por objeto ocuparse de las *conductas psíquicas* —lo cual incumbe a la neurofisiopsicología—, sino de las *relaciones que están en su base* en la vida concreta de la personalidad, relaciones en última instancia *sociales*, pero que se hallan siempre *ligadas* a conductas y *aparecen como conductas*.
¿Qué es exactamente lo que se debe entender con esto? Si se trata de establecer que todo el psiquismo humano se halla *marcado* por las relaciones sociales, ¿no es esta una idea ya admitida en la psicología actual? ¿Acaso no fue incorporada hace mucho por el pavlovismo a la propia fisiología nerviosa? La teoría del segundo sistema de señales, el lenguaje, que encontramos en Pavlov, ¿no introduce las relaciones sociales en el corazón de la ciencia de la actividad nerviosa superior? Su teoría de las neurosis —otro ejemplo significativo—, ¿no está basada en la idea de una tensión desmedida, de una sobrecarga impuestas al sistema nervioso, en especial por las características contradictorias de algunas relaciones sociales? En consecuencia, si nuestro estudio diera como resultado establecer que las conductas no pueden ser comprendidas abstrayendo de las relaciones constitutivas del *medio social* en el que se desarrollan, nos habríamos afanado mucho por nada. Pero además haría falta, para no producir más que este fruto ridículo, dejar olvidadas en el camino las enseñanzas fundamentales del materialismo histórico en cuanto a teoría de la personalidad. En efecto, es muy cierto que, en su parte más científica, la fisiología y la psicología contemporáneas prestan mucha atención a los efectos del medio social sobre las conductas de los individuos humanos, y a raíz de ello, en cierto sentido, toman muy en cuenta las relaciones sociales, *en la medida que lo permita y exija el estudio de las conductas tomadas en sí mismas como objetos*. Pero, precisamente, según este enfoque —que es perfectamente legítimo situándose en el campo de la ciencia de la conducta—, las relaciones sociales son consideradas como un simple *medio* que *condi-*

6 Segundo artículo de Engels sobre la *Contribution*, en *Etudes philosophiques*, pág. 112.

ciona estas conductas, *portadoras en sí mismas de su esencia de actividad nerviosa.* En esta oposición individuo-medio reconocemos un elemento clásico de la conceptualización de las ciencias *biológicas*, lo cual no debe sorprender por cuanto la ciencia de la conducta, en su sentido más general, trata al hombre como ser *esencialmente* biológico. La mejor prueba de lo antedicho es que para ella —aunque no desconozca en modo alguno las diferencias cualitativas que, en su propio campo, aparecen entre conductas humanas y conductas animales— el tránsito teórico de unas a otras es siempre posible en principio, y practicado constantemente, salvo impedimento exterior. También desde este punto de vista es válida para el conjunto de la ciencia de la conducta la declaración de Pavlov antes recordada.

Sin embargo, ¿cómo advertir al mismo tiempo que, al tratar las conductas como realidades biológicas y a las relaciones sociales como una *forma específica de medio*, todavía no se ha tenido para nada en cuenta lo que el materialismo histórico nos indica sobre la esencia misma del hombre, en su condición de ser social desarrollado? Si se toma realmente en serio el fundamental descubrimiento consignado en la *Sexta tesis sobre Feuerbach*, debe resultar de ello que más allá de la frontera de la ciencia de la conducta aparece un lugar para una ciencia de la personalidad humana, articulada, claro está, con aquella, para la cual las relaciones sociales no son ya el *medio que condiciona externamente relaciones nerviosas entre las conductas*, sino la base de *otra clase* de relaciones entre las conductas, *no fisiológicas* y constitutivas de las bases de la personalidad *en su acepción histórico-social.* Y la condición para pasar a este nuevo punto de vista —sin el cual es imposible comprender realmente en toda su profundidad el efecto que la sociedad obra en los individuos— es el estudio previo de *aquello que los individuos producen en la sociedad.* En otras palabras, es cuestión de establecer de entrada el sector que corresponde a la ciencia de la personalidad en el campo de la producción social: el sitio donde, según nos enseña el materialismo histórico, los hombres se producen a sí mismos. Ahora bien, elaborando a partir de allí la reflexión psicológica vemos manifestarse un tipo de relaciones entre las conductas humanas totalmente extraño al punto de vista de la ciencia respectiva. Por ejemplo, actividades como la de trabajar la madera o el metal, segar un prado, conducir un automóvil, cocinar, cuidar a un herido, buscar la solución de un problema técnico, educar a un niño, impartir directivas a otro, etc. Estos son, por un lado, conjuntos complejos de conductas, que producen los resultados que su índole concreta determina. En tal carácter, sus relaciones entre sí y con el conjunto de las demás conductas dependen pura y simplemente de la ciencia de la conducta, que las deslindará según sus métodos y conceptos, y puede incluso parecer, en un primer instante, que tal enfoque agota su contenido. Pero en realidad este punto de vista es aún radicalmente abstracto, dado que no se ha tenido en cuenta la naturaleza de tales actividades, *en cuanto actividades sociales* —y no ya nerviosas— *del individuo*: ¿qué lugar ocupan en la vida real de la personalidad, vale decir en sus relaciones con el mundo social existente y consigo misma? Supongamos, para precisar este punto, que las mencionadas conductas, en vez de corresponder a individuos que se dedican a *ocupaciones personales o domésticas* —o sea

que trabajan la madera o el metal como entretenimiento, conducen un automóvil con fines turísticos, educan a sus propios hijos, etc.—, sean llevados a cabo en el marco de un *trabajo profesional asalariado* dentro de una sociedad capitalista, el de un obrero de fábrica, un chofer de taxi, un preceptor, etc. Podrá parecer en un primer momento que, no solo la *índole* de sus conductas, sino también su *papel* en la economía de conjunto de la personalidad no se modifican sustancialmente: en uno como en el otro caso, aquellas persiguen y alcanzan *resultados útiles* que el individuo desea. Podrá parecer que el *salario* que les corresponde es su *producto para el sujeto*, así como lo es su *resultado concreto* en la hipótesis de conductas no profesionales. Creerlo sería, en realidad, un error *económico* decisivo, que traería por consecuencia un yerro *psicológico* que impediría irremediablemente llegar a una verdadera comprensión de la estructura y desarrollo de la personalidad.
Para advertirlo es necesario meditar acerca del vital descubrimiento efectuado por Marx sobre la naturaleza real de las relaciones entre el salario y el trabajo en el interior de las relaciones capitalistas, que dio origen a toda la economía política marxista. Desde el punto de vista aquí adoptado, en ninguna parte se halla mejor expuesto este descubrimiento, sin duda, que en el breve capítulo de la parte sexta del Libro I de *El capital*, titulado «Transformación del valor o del precio de la fuerza de trabajo en salario».
Marx empieza señalando:

«En el aspecto superficial de la sociedad burguesa, el salario del trabajador aparece como el precio del trabajo: se paga cierta cantidad de dinero por determinada cantidad de trabajo».[7]

Desde la perspectiva psicológica, si esta apariencia coincidiera con la realidad, no existiría por consiguiente ninguna diferencia fundamental entre un conjunto de conductas que funcionara como simple actividad personal y el mismo conjunto de conductas en función de trabajo asalariado: la relación entre salario y trabajo sería análoga a la relación general del resultado de una conducta con ella misma, y esta relación, desde el punto de vista psicológico, se mantendría encuadrada por entero en la ciencia de la conducta. Pero precisamente no se trata sino de una ilusión propia de la sociedad burguesa. En efecto:

«¿Qué es el valor? La forma objetiva del trabajo social gastado en la producción de una mercancía. Y ¿cómo medir la magnitud de valor de una mercancía? Por la cantidad de trabajo que contiene. Siendo así, ¿cómo determinar, por ejemplo, el valor de una jornada de trabajo de doce horas? Por las doce horas de trabajo contenidas en la jornada de trabajo de doce horas, lo cual constituye una tautología absurda».[8]

Marx supo sacar a la economía política de este callejón sin salida, estableciendo que, en realidad, lo que vende el trabajador al capitalista no es su *trabajo*, sino su *fuerza de trabajo*.

7 *Le Capital*, ⁂ París: Ed. sociales, 1968, vol. I, pág. 206.
8 *Ibid.*

«El que se enfrenta directamente en el mercado con el capitalista no es el trabajo, sino el trabajador. Lo que este vende es su propia persona, su fuerza de trabajo. Desde el instante en que empieza a poner su fuerza en actividad, desde que comienza a trabajar, desde que su trabajo existe, este ha dejado ya de pertenecerle, y en lo sucesivo no puede ser vendido por él. El trabajo es la sustancia y la medida inherente de los valores, pero no tiene por sí mismo valor alguno».[9]

Por lo tanto el salario no es, pese a las apariencias, el *precio del trabajo*, por la sencilla razón de que este, no teniendo valor, no podría tener precio. Entonces, ¿de qué es precio el salario? De la *fuerza de trabajo*.

«Bajo esta denominación hay que entender las facultades físicas e intelectuales existentes en el cuerpo de un hombre, en su personalidad viviente, y que debe poner en actividad para producir cosas útiles».[10]

Ahora bien, como cualquier mercancía, la fuerza de trabajo se vende por su valor, determinado por el tiempo de trabajo social necesario para su producción. ¿Cómo determinar ese tiempo?

«El individuo produce su fuerza vital reproduciéndose o conservándose a sí mismo. Para mantenerse necesita cierta cantidad de medios de subsistencia. El tiempo de trabajo necesario para la producción de la fuerza de trabajo equivale, por consiguiente, al tiempo de trabajo necesario para la producción de estos medios de subsistencia; o sea que la fuerza de trabajo tiene precisamente el valor de los medios de subsistencia necesarios para quien la pone en acción».[11]

Así el capitalista, una vez que ha pagado el valor de la fuerza de trabajo, puede usarla en condiciones tales como para que cree una cantidad de valor superior a la que él paga al trabajador bajo la forma de salario. Esta diferencia fundamental permite comprender todo el mecanismo de la explotación capitalista, de la extracción de plusvalía del trabajo, tras la *apariencia inmediata* según la cual el salario pagaría completamente el trabajo suministrado. Comenta Marx:

«Ahora se comprende la enorme importancia que posee en la práctica este cambio de forma que presenta la retribución de la fuerza de trabajo como salario del trabajo, el precio de la fuerza como precio de su función. Esta forma —que solo expresa las falsas apariencias del trabajo asalariado— vuelve invisible la relación real entre capital y trabajo y muestra precisamente lo contrario de ella; de esa forma aparente derivan todas las nociones jurídicas del asalariado y el capitalista, todas las mistificaciones de la producción capitalista, todas las ilusiones liberales y todas las apologías justificatorias de la economía vulgar (...) Por otra parte, con la forma "valor y precio del trabajo" o "salario" frente a la relación esencial que encierra, es decir, el valor y el

9 *Ibid.*, págs. 206-08.
10 *Ibid.*, vol. I, pág. 170.
11 *Ibid.*, págs. 173-74.

precio de la fuerza de trabajo, ocurre lo mismo que con todas las formas fenoménicas frente a su sustrato. Las primeras se reflejan de manera espontánea, inmediata, en el entendimiento; el segundo debe ser descubierto por la ciencia. La economía política clásica se aproxima al verdadero estado de las cosas, sin formularlo jamás conscientemente. Y esto le será imposible mientras no se despoje de su vieja piel burguesa».[12]

De un análisis de esta índole se puede decir que, además de ser decisivo para la economía política, lo es *al mismo tiempo* para la psicología de la personalidad. En efecto, de este «cambio de forma» dimanan *también* todas las ilusiones inherentes a la idea que sobre el trabajo concibe la psicología ordinaria, en la medida en que se ocupa de él. Y acerca de esta psicología cabe manifestar con igual justicia que, en lo tocante a la economía política, nunca llegará a formular conscientemente el verdadero estado de las cosas «mientras no se despoje de su vieja piel burguesa».

Al ocuparse de las conductas solo en cuanto realidades del comportamiento y actividades definidas desde el punto de vista biológico —lo único que en apariencia existe en la vida psíquica humana—, y no sospechar siquiera el muy distinto problema de las relaciones sociales entre las conductas, se ajusta de modo inevitable a la apariencia que toma la actividad humana, si se «examina superficialmente la sociedad burguesa». Aquí resulta evidente cómo se equivocan quienes atribuyen al *estudio de laboratorio* la abstracción de la psicología objetiva con respecto a la vida real; esta abstracción *se efectúa ya* en el nivel de la concepción inmediata de la vida real, no siendo la psicología de laboratorio otra cosa que su prolongación *sobre este punto.* Para una psicología semejante, todo sucede como si el salario que *corresponde* —en el plano de las apariencias— a un trabajo concreto determinado, vale decir a la ejecución de un conjunto de conductas, pudiera clasificarse sin dificultad, *como algo obvio*, bajo la categoría de los resultados concretos que persigue y alcanza una conducta, en la misma forma que esa psicología los analiza, por ejemplo, en el estudio del aprendizaje. Por consiguiente, sin plantearse en general problemas a este respecto a través de una teoría cualquiera de la personalidad, opera como si las relaciones entre trabajo y salario pudieran ser lisa y llanamente asimiladas a relaciones directas entre conductas concretas de trabajo y conductas concretas de satisfacción de las necesidades correspondientes, o sea identificadas con las únicas relaciones que encuentra en su campo: relaciones en definitiva *psicológicas* según el sentido corriente del término —naturales, inmediatas, concretas—, respecto de las cuales el medio social desempeña únicamente una función *condicionante.* Dentro de esta perspectiva, y aunque sea a través de concepciones sobre la conducta y las motivaciones muy atentas a los «factores sociales», se deriva inevitablemente, al abordar la teoría de la personalidad, hacia la idea de una *naturaleza* humana regida en última instancia por leyes psicológicas *independientes*, no por cierto en su forma, sino en su esencia, en lo que concierne a la formación social en la cual esos individuos tra-

12 *Le Capital*, vol. I, págs. 211-13.

bajan. En otras palabras, razonando de esta manera es evidente que el hecho, *fundamental* para la vida de un individuo real, de que una actividad concreta sea efectuada por él en carácter de trabajo asalariado y no de ocupación privada, deja de tener significado para la psicología, que puede abstraer de él como una circunstancia puramente fortuita, extraña a su objeto. Además, desde el laboratorio de la biotipología hasta el diván del psicoanalista, los métodos de acercamiento al individuo concreto, por opuestos que sean entre sí, no son a este respecto sino diversos empleos de esta abstracción *implícita* del trabajo, y por consiguiente de las relaciones sociales. Pero con esto la ciencia psicológica se encierra en los fenómenos superficiales de la vida de los hombres en el seno de la sociedad burguesa; aun cuando aspire a ser una psicología profunda, sigue siendo víctima de las mistificaciones ideológicas que se imponen allí espontáneamente a los individuos, porque

«son estas, precisamente, las formas ilusorias dentro de las cuales se mueven todos los días y con las que tienen que enfrentarse».[13]

Sobre una base como esta, la evocación de una teoría por constituir de las «relaciones Yo-Mundo» sigue siendo una utopía infecunda, y resulta insoluble el problema de la *estructura histórico-social* de la personalidad.

Si se quiere ver claro en ello, hay que partir de este punto: la aparente correspondencia entre conductas concretas de trabajo y conductas de satisfacción de las necesidades permitidas por el salario carece *totalmente de verdad económica*, y por lo tanto solo puede ser una *ilusión psicológica*. Según las condiciones sociales, a un mismo trabajo concreto pueden corresponder salarios muy variables y, con mayor razón, formas de gastarlos por completo diferentes; a la inversa, un mismo salario, incluso una misma forma de gastarlo, puede corresponder a los más diversos trabajos concretos. Esto basta desde ya para probar que la correspondencia entre el trabajo y el salario *no es* una relación natural, inmediata, «psicológica», en el sentido habitual del vocablo, y que, en consecuencia, no hay esperanza alguna de explicarla con arreglo a los términos y en el campo de la ciencia de la conducta. Es aquí donde el análisis de Marx resulta positivamente *irreemplazable* para esclarecer los más esenciales problemas de la personalidad. Permite, en efecto, comprender que en realidad esta aparente correspondencia directa entre el trabajo y el salario es *enteramente mediatizada por relaciones sociales objetivas*, vale decir que no es una «correspondencia» sino en la medida en que sea *portadora de una relación real, de índole por completo distinta de la relación aparente*. Esta relación real es la que liga el salario, no al trabajo concreto efectuado, sino a la *forma-valor de la fuerza de trabajo empleada en él*, vale decir a una forma en la cual el trabajo humano interviene como *trabajo abstracto*, y que no es reductible a las conductas concretas que constituyen su otra faz, así como por ejemplo el oro, en calidad de moneda, no es reductible a su naturaleza de sustancia química, aunque una sea el soporte material de la otra. Nos hallamos aquí en el corazón mismo de la vida psicológica real, ante una

13 *Ibid.*, vol. III, pág. 208.

relación «psicológica» que, de hecho, no es tal sino una relación social. En este caso, como dice Marx en la *Introducción* ⁂ de 1857,

«la relación entre el productor y el producto es exterior, y la entrega del producto al sujeto depende de las relaciones de este con otros individuos».[14]

Y como esa relación social no es en modo alguno un simple elemento condicionante del «medio exterior», sino la más interior de todas las relaciones constitutivas de la vida personal concreta, debemos tomar conciencia de que con ella surge un *tipo de relaciones psicológicas radicalmente nuevas*, un mundo de *estructuras de la personalidad viviente específicas por completo*; en suma, el campo de una teoría científica de la personalidad histórico-social. En otras palabras, si se consideran conductas concretas —trabajar la madera o el metal, conducir un automóvil, educar a un niño—, la ciencia de la conducta tiene perfecta razón en tratarlas, en tanto conductas concretas, como idénticas a sí mismas, sean cuales fueren las condiciones sociales en que sean efectuadas, ya que estas condiciones en nada modifican su naturaleza de conductas concretas. En cambio, desde el punto de vista de la estructura real de la personalidad, las separa un abismo, según funcionen como trabajo asalariado o como actividad privada; esto lo saben todos a la perfección sin necesidad de estudiar psicología, y lo asombroso es que precisamente ella parezca ignorarlo. La psicología *científica* de la personalidad *comienza* cuando se comprende qué es lo primero a estudiar: *las relaciones sociales entre las conductas en calidad de estructuras fundamentales de la vida individual.*

Tal vez una comparación elemental ayude a captar la naturaleza de la articulación que aquí se perfila entre psicología de la conducta y psicología de la personalidad. Pensemos en un rompecabezas. Desde un primer punto de vista, este no es otra cosa que un conjunto de trozos recortados, que es necesario reunir en una totalidad. En el rompecabezas total no hay nada que no sea un trozo, así como en la personalidad no hay nada que no sea una conducta. Y ningún trozo del rompecabezas carece de relaciones con los otros en el orden de distribución que hace de él un rompecabezas, como toda conducta concreta está en relación con las demás, en el sentido que la ciencia respectiva da a ese concepto de relación. Pero cuando se coloca una nueva pieza del juego teniendo en cuenta, no solo su forma exterior de trozo en sus relaciones de juntura con los otros ya reunidos, sino también la porción de imagen que sustenta en sus relaciones de ajuste con la figura ya iniciada, se hace intervenir un orden de recorte, un tipo de estructura —la de la imagen—, que difieren por entero de los que aparecerían si se intentara armar el rompecabezas por su cara posterior. Se advierte hasta qué punto sería absurdo tratar de *explicar la estructura de la imagen de acuerdo con los términos del recorte de los trozos.* Este último es el *soporte* de aquella, pero la estructura no es en modo alguno el *reflejo* del recorte. Muy al contrario, *la imagen es lo primero bajo todo con-*

14 *Contribution à la critique de l'économie politique*, ⁂ París: Ed. sociales, 1967, pág. 159.

cepto, y su configuración —que por sí misma no tiene ninguna relación lógica con el recorte del rompecabezas en trozos— es en la práctica la *configuración-piloto* para una parte esencial del armado de aquellos. En forma análoga, aunque mucho más compleja, advertimos qué pocas son las probabilidades de explicar estructuras histórico-sociales de la personalidad —o sea justamente de la personalidad humana, en lo que ella tiene de específico— *a partir* de las relaciones entre las conductas, tal como aparecen dentro del ámbito neurofisiopsicológico. Más aún: el nuevo tipo de estructuras de la personalidad cuya aparición es originada por el análisis de un ejemplo central como las relaciones entre trabajo y salario, no es únicamente apto para proveer la base de la teoría científica de la personalidad; en sí, esta teoría de la personalidad —aunque se halle en cierto sentido *sostenida* por la ciencia de la conducta— en modo alguno se agrega a esta como su conclusión natural: su fuente es otra, y tiene todas las probabilidades de constituirse a su vez en la *ciencia-piloto* para la solución de muchos difíciles problemas de psicología de la conducta, tales como el de las motivaciones, cuya complejidad desborda de manera tan visible las posibilidades teóricas de la *mera* ciencia de las conductas.

La vida real de la personalidad, es evidente, está rodeada hasta en su trasfondo de *cosas abstractas* como el dinero, el tiempo de trabajo o el salario. Ahora bien, esas cosas abstractas no son sino las formas reificadas de relaciones sociales, vale decir humanas, de la cuales los datos biológicos son el soporte individual, pero no la *causa*, como tampoco el recorte del rompecabezas en trozos es causa de la configuración del dibujo. La relación entre trabajo y salario, con sus enormes consecuencias para la vida del individuo, no depende del sistema nervioso sino del sistema social. Por ello la teoría de la personalidad, en la medida en que se constituya mediante relaciones sociales, no puede ser establecida tomando como *base* datos psicológicos elaborados por la ciencia de la conducta, que no son la *base real* de la personalidad. Hay que *invertir* la relación hasta ahora admitida: estas relaciones sociales son las que, a partir de la vida real de la personalidad histórico-social, proporcionan la base de toda clase de relaciones, de las cuales la ciencia de la conducta solo encuentra en su campo la *proyección*, enigmática en sí misma. No cabe duda de que la psicología contemporánea de la personalidad, en su sector más lúcido, ha reconocido precisamente que la división en conductas, válida en ese nivel, no es pertinente en calidad de división de la personalidad; pero las divisiones con las que intenta sustituir a esta última —la división en *roles*, por ejemplo— siguen prisioneras, pese a su interés, de la mayoría de las ilusiones psicológicas comunes, porque aún no ha tomado clara conciencia de la necesidad previa de *invertir* radicalmente la primacía de la conceptualización psicológica: así, el concepto de rol ya se relaciona con la psicología —aunque sea «social»—, mientras que la verdadera base se encuentra en el nivel de relaciones sociales que, en sí mismas, no tienen forma psicológica. Esta inversión necesaria, condición de una psicología científica de la personalidad, no es en el fondo otra cosa que el corolario psicológico de la inversión marxista de la concepción especulativa referente a la esencia humana. Y en última instancia, la inversión de la concepción especulativa de la esencia humana es, a su vez, la re-

flexión efectuada por la ciencia sobre la inversión objetiva en que consistió el paso de la animalidad a la humanidad, vale decir, la transición de seres vivos portadores en sí mismos de su esencia, como patrimonio biológico, hacia otros que llevaban su esencia fuera de sí mismos, como patrimonio social.[15] Las nociones aquí expuestas sobre la teoría de la personalidad no son, en cierto sentido, sino la consecuencia necesaria de todo lo que el movimiento moderno de las ciencias nos ha permitido descubrir acerca de la esencia del hombre, y que confirma de modo impresionante las enseñanzas de la *Sexta tesis sobre Feuerbach*. Si se toma con cabal seriedad esta lección experimentalmente demostrada, es imposible dejar de ver que, en un sentido, la psicología humana debe ser lo *inverso* de la psicología animal. Y en vano buscamos rastros de esta inversión en una ciencia que, en lo *esencial*, se considera emparentada con la biología mientras ignora a la economía política y se satisface sin demasiado esfuerzo con la misma denominación que la *psicología* animal. Si la psicología humana es la especificación respecto del ser humano de una ciencia cuyo otro aspecto es la especificación respecto de los animales, es obvio que no puede abarcar, en cuanto al hombre, sino aquello que no difiere radicalmente de lo que se observa en las bestias. Y si esto define el campo perfectamente concebible de una ciencia de la conducta —o en términos más amplios, de los comportamientos humanos—, es sin duda en este límite infranqueable donde tropieza hasta ahora la inhallable teoría científica de la personalidad humana.

Llegados a este punto de la reflexión, no se necesita una *comparación* con, por ejemplo, un rompecabezas, sino algo más esclarecedor: la lección que ofrece el materialismo histórico en cuanto soporte de articulación para la psicología de la personalidad. El materialismo histórico nació precisamente al descubrir Marx la función esencial que desempeña, en el desarrollo de la sociedad humana, un orden de relaciones hasta entonces mal desprendido de las relaciones concretas entre las *condiciones* de la vida social: el orden de las relaciones de producción. En efecto, al estudiar el mundo de la producción de los bienes materiales en sí mismo, no parecen presentarse al principio más que procesos concretos de trabajo, entre los cuales existe una multitud de relaciones, tanto entre la producción y sus condiciones naturales —por ejemplo, entre la producción agrícola y las condiciones climáticas, entre la industria y las riquezas mineras, etc.— como relaciones de carácter técnico en el interior de la producción misma —por ejemplo, entre producción de bienes de consumo y producción de medios de producción, entre nivel de las fuerzas productivas y división técnica del trabajo, etc.—. Desde este punto de vista, el estudio de la producción de los bienes materiales constituye un vasto dominio que extrae sus documentos de las ciencias naturales y tecnológicas. De ahí a imaginar que *todas* las relaciones de producción, y más en general las de la vida social, son de esta índole, no hay más que un paso, dado por la totalidad de las concepciones premarxistas, las cuales derivan, según el caso, ha-

15 Cf. esta formulación de A. Leroi-Gourhan (*Le geste et la parole*, París: Albin Michel, 1965, vol. II, pág. 34): «Toda la evolución humana concurre a situar fuera del hombre lo que, en el resto del mundo animal, responde a la adaptación específica».

cia teorías geográficas, raciales, tecnológicas del desarrollo histórico. Sin hablar ya de su carácter incoerciblemente fragmentario, en mutua oposición, estas teorías, al igual que las teorías actuales de la personalidad, no logran en absoluto explicar lo *esencial* en el desarrollo histórico concreto, por cuanto no advierten que con las relaciones naturales o técnicas de la producción no se agota el estudio de las relaciones fundamentales, así como tampoco el recorte del rompecabezas según sus trozos explica la imagen que sostiene. Por el contrario, a partir del momento en que Marx desentrañó en todo su rigor el concepto de relaciones de producción, es decir, no naturales o técnicas *suplementarias*, sino aquellas que contraen los hombres con motivo de la producción, y que son por consiguiente de un orden *completamente distinto*, aunque pertenezcan a la misma formación social y estén articuladas con las precedentes (cosa que la comparación del rompecabezas no expresa), se vuelve comprensible la dialéctica fundamental del desarrollo social, así como también la razón misma que la hacía ininteligible antes de este descubrimiento. Los datos naturales y técnicos no son recusados, sino situados como datos, a cuyo respecto el proceso social del trabajo —por lo tanto, de las relaciones de producción— desempeña, aunque condicionado por ellos, el papel de regulador, y a los que convierte cada vez más en su propio *resultado*. Así la ciencia de las relaciones de producción, además de ser la única que permite comprender relaciones absolutamente inexplicables en el campo natural o técnico —por ejemplo entre trabajo y salario, capital y ganancia, tierra y renta del suelo—, pasa a ser también la ciencia-piloto que permite entender en su conjunto las demás relaciones y sus leyes generales de desarrollo. Confundir, tras la engañosa unidad de la palabra «psicología», la *ciencia de la conducta* con la *ciencia de las relaciones sociales entre las conductas*, sería un error del mismo tipo que el que consiste en confundir tecnología y economía política bajo la incierta denominación de «ciencia de la producción». Y la ciencia de la personalidad, articulada con el materialismo histórico, debe ser construida en una *posición homóloga a la de la economía política*.

La personalidad como sistema vivo de relaciones sociales entre las conductas

No obstante, quizá se considere demasiado apresurado extraer tan ambiciosas conclusiones partiendo del rápido análisis de la sola relación —importante sin duda, pero aún muy limitada— entre trabajo y salario. ¿Es en verdad posible *generalizar* las lecciones que parecen desprenderse de tal análisis? En la escala de la personalidad total, ¿es pertinente la noción de relaciones sociales entre las conductas, consideradas como estructuras fundamentales de la vida individual? ¿Se puede esperar razonablemente que permita entender su estructura total y sus leyes de desarrollo, en lo que hace a las más diversas personalidades y en las sociedades más variadas? Es obvio que la consistencia teórica de la definición de esta *nueva ciencia psicológica* —la ciencia de la per-

sonalidad en cuanto sistema vivo de relaciones sociales entre las conductas— y, con mayor razón, de su aspiración al papel de ciencia-piloto en el vasto campo del estudio del psiquismo humano, depende de que se demuestre la posibilidad real de generalizar los resultados obtenidos en el análisis de las relaciones entre trabajo y salario. Y la única respuesta decisiva para esta legítima exigencia será la elaboración detallada de todo el contenido de esa ciencia de la personalidad, acerca del cual se procurará ofrecer, en el capítulo siguiente, una serie de hipótesis concretas. Pero en los límites del presente capítulo —vale decir, situándose todavía en el nivel de la articulación de la psicología con el materialismo histórico y de lo que ella implica en cuanto a la ciencia de la personalidad— es posible mostrar que el ejemplo de las relaciones entre trabajo y salario de ninguna manera constituye un caso especial, condenado a la excepcionalidad y esterilidad teóricas, sino al contrario un *caso tipo* que permite desarrollar y generalizar de entrada la investigación.

Es fácil establecer, por de pronto, que el análisis de la relación de esencia social que vincula el salario con el trabajo —y, por lo tanto, todo un aspecto de la satisfacción de las necesidades con todo un aspecto de la actividad concreta, en individuos que se encuentran en gran número en muchas sociedades: los asalariados de una sociedad de tipo capitalista— permite llevar muy lejos el estudio teórico de la economía general de esta forma de personalidad, y sin duda de las leyes de su desarrollo. En efecto, aunque es imprescindible comprender que el salario no es en modo alguno el «precio del trabajo», el resultado natural e inmediato de la actividad productiva concreta a la cual corresponde dentro de la apariencia de la sociedad capitalista, lo es en igual medida percibir que, en consecuencia, toda esta actividad concreta carece de *resultado natural inmediato para el individuo que la efectúa*; o, con mayor exactitud, que se manifiesta una separación, una oposición entre su resultado natural inmediato, *desde el punto de vista del proceso social de producción*, y su *resultado puramente mediato para el individuo*. Mientras que en una actividad privada el trabajo y su resultado, la actividad productiva y la satisfacción de las necesidades constituyen un ciclo inmediatamente cerrado sobre sí mismo, en el trabajo asalariado en una economía capitalista el ciclo es abierto; mejor dicho, tras las apariencias *no hay ciclo real*: las necesidades a que «corresponde» la actividad productora no son las del individuo productor, como tampoco el salario que este recibe —medio social de arribar a la satisfacción de sus necesidades— «corresponde» al trabajo aportado. A través de la *alienación del trabajo*, en el sentido científico que este concepto asume en *El capital*, es la personalidad en su fundamento mismo la que sufre las contradicciones sociales objetivas.

Sobre ningún otro punto volvió Marx con mayor constancia a lo largo de cuarenta años. Analizando el fraccionamiento del trabajo característico de la producción capitalista, dice en *La ideología alemana*:

«En ningún período anterior *adoptaron* las fuerzas productivas esta forma indiferente a las relaciones de los individuos *en cuanto* tales, porque esas relaciones eran limitadas todavía. Por otra parte, a estas fuerzas productivas se enfrenta la mayoría de los individuos de quienes

dichas fuerzas se han apartado, y que con ello han quedado frustrados del contenido real de su vida, convirtiéndose en individuos abstractos, pero que por lo mismo y solo por ello son puestos en condiciones de entrar en relación unos con otros, *como individuos*. El trabajo, único vínculo que todavía los une a las fuerzas productivas y a su propia existencia, ha perdido entre ellos toda apariencia de manifestación de sí, y solo mantiene su vida desvigorizándola. En los períodos precedentes, lo único que separaba la manifestación de sí y la producción de la vida material era el hecho de que incumbían a personas diferentes y que aún la producción de la vida material pasaba por una manifestación de sí, una actividad de orden inferior, a causa del carácter limitado de los propios individuos. En la actualidad, la manifestación de sí y la producción de la vida material están separadas en tal medida, que la vida material aparece como si fuera la finalidad, y la producción de la vida material, es decir, el trabajo, como si fuera el medio (siendo ahora el trabajo la única forma posible, aunque, como vemos, negativa, de la manifestación de sí). En nuestros días, hemos llegado al punto en que los individuos están obligados a apropiarse de la totalidad de las fuerzas productivas existentes, no solo para llegar a manifestar su yo, sino, ante todo, para asegurar su existencia».[16]

Diez años más tarde, en los *Grundrisse*,⁂ Marx retoma el análisis en la más rigurosa conceptualización económica que haya elaborado durante ese lapso:

«Para el obrero, el trabajo sólo es valor de uso en la medida en que *es valor de cambio*, y no en la medida en que produce valores de cambio. Para el capital, tiene valor de cambio en la medida en que posee valor de uso. Por lo tanto, para el obrero su valor de uso no se distingue de su valor de cambio, al contrario de lo que sucede en el caso del capital. En consecuencia, el obrero cambia su trabajo como simple valor de cambio determinado por un proceso anterior: cambia su trabajo por *trabajo objetivado*, pues su trabajo anterior ya ha materializado cierta cantidad de valores; en otras palabras, su equivalente ya está medido y determinado de antemano. El capital recibe en cambio el trabajo vivo, que es la fuerza productiva general de la riqueza, la actividad creadora de una sobreabundancia de riquezas. Es evidente que el obrero no puede *enriquecerse* a partir de semejante intercambio: así como Esaú vendió su primogenitura por un plato de lentejas, el obrero cede su *fuerza creadora* por una magnitud ya existente, a fin de tener la facultad de trabajar. Más aún, según habremos de ver, se empobrece al poner la fuerza creadora de su trabajo a disposición de la potencia del capital, *fuerza ajena* opuesta a él. Se *aliena* en el trabajo, fuerza productiva de la riqueza, de la que el capital se apropia en esta forma».[17]

Y otros diez años después, en el Libro I de *El capital*, vuelve a discurrir sobre esta cuestión fundamental, de modo particularmente sugestivo, incluso desde el punto de vista del humanismo científico:

16 *L'idéologie allemande*, ⁂ París: Ed. sociales, 1968, págs. 102-03.
17 *Fondements de la critique de l'economie politique*, París: Ed. sociales, 1967, vol. I, págs. 254-55.

«Por un lado, el proceso de producción no cesa de transformar la riqueza material en capital y medios de goce para el capitalista; por el otro, el obrero sale de él como entró: fuente personal de riqueza, desprovista de medios propios de realización. Es evidente que su trabajo, ya alienado, convertido en propiedad del capitalista e incorporado al capital antes aún de iniciarse el proceso, solo puede concretarse, en su transcurso, en productos que escapan de su mano.
»El consumo del trabajador es doble. En el acto de producción, *consume a través de su trabajo* medios de producción, a fin de convertirlos en productos de un valor superior al del capital anticipado. Este constituye su *consumo productivo*, que es, a la par, consumo de su fuerza por el capitalista a quien pertenece. Pero el dinero invertido en comprar esta fuerza es gastado por el trabajador en medios de subsistencia, lo cual constituye su *consumo individual*. Por lo tanto, el consumo productivo y el consumo individual del trabajador se diferencian perfectamente. En el primero, aquel actúa como fuerza motriz del capital y pertenece al capitalista; en el segundo, se pertenece a sí mismo y cumple funciones vitales fuera del proceso de producción. El resultado de uno es la vida del capital; el resultado del otro, la vida del obrero mismo».

Pero esta vida se halla enteramente dominada por las relaciones capitalistas:

«El obrero [está] obligado a hacer de su consumo individual un simple incidente del proceso de producción. Luego, los víveres que mantienen su fuerza cumplen igual función que el agua y el carbón con que es alimentada la máquina de vapor. Solo le sirven para producir, o sea que su consumo individual se confunde con su consumo productivo.
»El consumo individual del obrero, dentro o fuera del taller, constituye por consiguiente un elemento de la reproducción del capital, lo mismo que la limpieza de las máquinas, efectuada durante el proceso de trabajo o en los intervalos de interrupción. Verdad es que el trabajador lleva a cabo su consumo individual para su propia satisfacción y no para la del capitalista. Pero también las bestias de carga quieren comer, y, ¿quién ha pretendido jamás que su alimentación deje por ello de ser asunto del agricultor?».[18]

Aunque muy largas, estas citas eran necesarias. En efecto, pese a que fueron escritas hace un siglo, las páginas transcriptas, elegidas entre tantas otras, parecen no *haber sido leídas nunca*, no digo por los psicólogos, sino por la psicología. Estos textos que para nosotros, hombres del siglo XX, contienen una verdad siempre actual y son enormemente esenciales en cuanto a comprender nuestra *vida real*, encierran —por el hecho mismo de que no dependen de la «psicología»— indicaciones de incalculable importancia en lo que concierne a una real ciencia psicológica de la personalidad, pese a que nunca se las ha entendido así, y en todo caso jamás han sido puestas en condiciones de funcionar teóricamente como tales. Mostremos, pues, cuánto pueden proporcionar-

18 *Le Capital*, vol. I, págs. 13-15.

nos en ese sentido. Lo característico del trabajador asalariado de la sociedad capitalista es que no posee en modo alguno los *medios* para ejercer su actividad productiva, salvo uno: su fuerza de trabajo. Y dado que «la apropiación» de los medios de producción —o, en otras palabras, los aprendizajes y actividades por cuyo intermedio los individuos *hacen suyos* estos medios de producción—

«no es, en sí misma, otra cosa que el desarrollo de las facultades individuales que corresponden a los instrumentos materiales de producción»,[19]

resulta de ello que los trabajadores no son dueños del desarrollo de dichas facultades suyas, de su propia evolución como personalidades, al menos en la medida en que su actividad sea ejercida a título de trabajo asalariado. Por lo tanto su fuerza de trabajo, y en consecuencia su «personalidad viviente»,[20] no puede manifestarse espontáneamente en función de sus capacidades, aspiraciones y necesidades; no puede ser una libre manifestación de sí, sino que debe ser vendida al capitalista. Ahora bien, ese acto de venta no significa solamente que el trabajador se ve desposeído de la facultad de utilizarla a su antojo; además, aquella desciende del rango de manifestación de la personalidad viviente al de mercancía; pierde su existencia concreta de fuerza creadora de valores de uso, para revestir la forma abstracta de un valor de cambio, cuya magnitud es determinada antes y al margen del proceso concreto del trabajo, excepto en las formas fenoménicas de su cálculo. También, al mismo tiempo, el consumo personal se encuentra desconectado respecto de la actividad concreta y las necesidades reales, y se convierte a su vez en simple medio de conservar el valor de uso de la fuerza de trabajo *para el capitalista*, o sea su valor de cambio para el trabajador. De esta manera, la personalidad viviente se encuentra alienada en todos sus aspectos: dominada por su valor de cambio, que es la negación de la individualidad concreta; asediada por las relaciones sociales de dependencia; escindida por una oposición fundamental entre la vida personal, que solo halla lugar en los poros de la jornada de trabajo, y la vida social, que ya no es otra cosa que el medio abstracto, estrechamente determinado, de asegurar esta vida personal. Es cierto que

«toda producción es objetivación del individuo» [pero] «en el dinero (valor de cambio) la objetivación del individuo no se efectúa en función de su naturaleza, sino en condiciones (relaciones) sociales exteriores a él».[21]
«La manifestación de la vida, la actividad vital, aparece como simple medio; el fenómeno disociado de esta actividad, como finalidad».[22]

Examinemos esto con mayor detenimiento. En su vida personal, es indudable que el individuo puede determinar libremente su actividad y relacionarla de modo concreto con sus necesidades reales, pero como

19 *L'idéologie allemande*, pág. 103.
20 *Le Capital*, vol. I, pág. 170.
21 *Fondements*, vol. I, pág. 167. Cf. también pág. 426.
22 *Travail salarié et capital*, ⁂ París: Ed. sociales, 1952, pág. 45.

no posee las fuerzas de producción generadoras de su desarrollo universal, como los límites de esta vida personal son fijados en todos sus aspectos de la manera más estrecha por las relaciones sociales, y como dentro mismo de esta actividad personal la reproducción de la fuerza de trabajo predomina inevitablemente porque condiciona incluso la posibilidad de vivir, esta vida real del individuo se transforma a su vez en dato subalterno, en simple digresión, en apéndice de la forma abstracta de la fuerza de trabajo. En el trabajo social, en cambio, el individuo se encuentra ante fuerzas productivas desarrolladas: es allí donde podría, en principio, desarrollar ampliamente sus capacidades individuales. Pero aquí todo se halla invertido: ese desarrollo, no solo no es el fin de la actividad, sino que tampoco puede efectuarse fuera de los límites en que esto contribuya a la creación de valor de cambio para el capitalista, límites con los cuales se encuentra a cada instante en contradicción. Por lo tanto, el trabajo concreto, la manifestación de la personalidad viviente, condición de su propio desarrollo, jamás puede alcanzar libremente su pleno crecimiento: donde podría lograrlo carece de los medios, y donde dispondría de estos, le está prohibido utilizarlos. Es justamente porque, de esta manera, la actividad concreta se encuentra por completo sometida a las exigencias de la actividad abstracta, que la satisfacción de las necesidades se presenta, *en tanto coincida con la reproducción de la fuerza de trabajo*, como la *base natural y el elemento motor de la personalidad*. En el fondo, la psicología corriente, según la cual toda la actividad psíquica, tanto humana cuanto animal, en última instancia se encamina simplemente hacia la «satisfacción de las necesidades», no es más que la expresión ideológica ingenua de la alienación fundamental que, en la personalidad de los trabajadores y dentro de una sociedad capitalista, induce la naturaleza misma de las relaciones sociales. En este caso es exacto que el hombre *trabaja para vivir*, en la medida misma en que *vive para trabajar*, en vez de poder trabajar por el trabajo mismo como libre manifestación de sí, en vez de que la vida sea el

«desarrollo de todas las potencialidades humanas en cuanto tales, sin que ellas sean medidas de acuerdo con un patrón preestablecido».[23]

Por dicha razón, el esquema general de la conducta aparece bajo la forma del ciclo necesidad-actividad-necesidad, N-A-N, lo cual implica una concepción homeostática (reproducción simple) de la personalidad —ilusión que constituye el fondo de casi todas las teorías de la motivación hasta ahora elaboradas—, mientras que un esquema de esa índole en modo alguno refleja en el hombre un dato natural, sino que es, por el contrario, el clarísimo efecto ejercido sobre las personalidades por relaciones sociales caracterizadas, a su vez, por una tendencia interna a trabar el desarrollo de las fuerzas productivas.
En consecuencia, advertimos también que, a partir de un análisis como el de las relaciones reales entre trabajo y salario, no solo aparece un nuevo tipo de relaciones entre las conductas, sino que esa clase de relaciones permite alcanzar el estudio científico de las *contradicciones básí-*

23 *Fondements*, vol. I, pág. 450.

cas de la vida personal —contradicciones entre actividad social y actividad privada, personalidad abstracta y personalidad concreta, consumo individual y reproducción de la fuerza de trabajo, etc.—, y abre inmensas perspectivas a la reflexión sobre las *leyes de desarrollo* de las personalidades. Esto es lo que ninguna teoría clásica del aprendizaje está en condiciones de aportarnos. En el mejor de los casos, las teorías del aprendizaje que se sitúan en el campo de la ciencia de los comportamientos y conductas pueden explicarnos cómo se efectúa el desarrollo de las actividades, *abstrayendo* de las relaciones sociales entre las conductas y de la estructura social de la personalidad, es decir, sin tener en cuenta lo que determina el *curso general del desarrollo* de la personalidad.

Ellas son a las leyes de desarrollo de la personalidad cuya elaboración parece posible sobre la base del estudio de las relaciones sociales entre las conductas, lo que los análisis tecnológicos del desarrollo de las fuerzas productivas son a los análisis económicos basados en el estudio de las relaciones de producción. Por esto encuentran en su campo infinidad de hechos aberrantes, de los cuales no pueden elaborar una teoría en forma correcta. Y solo aquellos psicólogos conscientes de los *límites* de la ciencia de la conducta, y que piensan en lo que se sitúa *más allá* de estas lindes —en particular si trabajan basándose en el marxismo—, saben ver en esos hechos aberrantes algo que cuestiona profundamente la conceptualización psicológica habitual. Así J.-F. Le Ny, en su estudio de conjunto del aprendizaje, aunque en toda su obra se mantiene más acá del umbral «en que las actividades psicológicas cesan de ser comunes al hombre y al animal»,[24] hace notar justamente:

«La psicología de laboratorio, interesada sobre todo en el aspecto analítico de los comportamientos, ha insistido poco o nada sobre el hecho de que en la vida psicológica concreta existe, en el seno del ambiente, toda una estructura dialéctica de refuerzo».[25]

«A este respecto, es tal la importancia del pasado y del ambiente en el hombre, que apenas se puede reconocer, bajo la variabilidad y diversidad de las finalidades, el fondo común de las motivaciones primitivas, transformadas por la historia personal. Es en este punto donde las condiciones sociales adquieren su plena importancia. El hombre no deja de estar biológicamente determinado, pero su forma de estarlo es determinándose socialmente. Integrando en sí mismo todo aquello con lo cual lo enriquece y empobrece la sociedad en que vive, el individuo se convierte en persona».[26]

Pero el vastísimo programa de nuevas investigaciones que estas observaciones bosquejan no puede ser cumplido sin antes emprender un completo estudio científico, no psicológico en sí mismo, de la «estructura del ambiente social».[27]

Es posible abordar el mismo problema desde otro punto de vista. Para

24 J.-F. Le Ny, *Apprentissage et activités psychologiques*, París: P.U.F., 1967, pág. 444.
25 *Ibid.*, pág. 142.
26 *Ibid.*, pág. 441.
27 *Ibid.*, pág. 34.

cualquier psicólogo que se proponga contribuir prácticamente al máximo desarrollo de todas las personalidades humanas, una cuestión decisiva es sin duda la que se relaciona con los *límites de crecimiento psíquico*, con su naturaleza, su origen y los medios apropiados para ampliarlos.
Una investigación semejante puede apoyarse, desde luego, en datos neurofisiológicos, biológicos y médicos: una gerontología psicológica debe estar articulada con la gerontología biológica. Pero apenas se reflexiona sobre lo datos evidentes de la observación cotidiana se advierte la absoluta imposibilidad de comprender, a partir de la noción de límites biológicos, ciertos aspectos esenciales de los límites del desarrollo de las personalidades. Las discordancias en ambos sentidos —petrificaciones precoces de la personalidad o, por el contrario, reanudaciones tardías del desarrollo— son en sí mismas pruebas elocuentes de que estamos, más allá de todos los determinismos biológicos, frente a un fenómeno cuya esencia es social. Aquí el materialismo histórico vuelve a cumplir su función de ciencia-piloto. En *El capital*, Marx pone de relieve el carácter, a primera vista muy extraño, del *límite de expansión* del desarrollo de las fuerzas productivas, que contradice la tendencia del capitalismo a impulsarlas de manera incesante, y que se manifiesta en especial bajo la forma de la tendencia decreciente de la cuota de ganancia. Este límite en modo alguno es inherente a las fuerzas productivas en sí, que pueden sin inconveniente crecer más allá de él, como lo prueba concretamente el reemplazo de las relaciones capitalistas por las relaciones socialistas.

«Esta limitación tan particular atestigua el carácter restringido y puramente histórico, transitorio, del sistema de producción capitalista».[28]

Esto proviene de que, en el capitalismo,

«es la ganancia y la relación entre esta y el capital utilizado, por lo tanto un cierto nivel de cuota de ganancias, lo que decide la extensión o la limitación de la producción, y no la relación de la producción con las necesidades sociales, con las necesidades de los seres humanos socialmente evolucionados. Por ello surgen límites para la producción ya en un grado de su extensión que en la segunda hipótesis parecería, de lo contrario, harto insuficiente. Se detiene, no cuando lo impone la satisfacción de las necesidades, sino donde lo determinan la producción y la realización de ganancia».[29]

Este límite histórico, puramente relativo, depende en suma de la inversión de las relaciones entre fin y medios del desarrollo de la producción, entre actividad concreta y abstracta.

«El capital y su valorización aparecen como punto de partida y punto final, motor y fin de la producción; esta no es más que una producción para el capital y no al revés: los medios de producción no son simples

28 *Le Capital*, vol. III, pág. 255.
29 *Ibid.*, pág. 271.

medios de dar forma al proceso de la vida, ampliándolo sin cesar en beneficio de la *sociedad* de los productores».[30]

La cuestión, es evidente, no reside en tratar de trasponer mecánicamente a la teoría de la personalidad las conclusiones a que llegó Marx sobre la ley de la tendencia decreciente de la cuota de ganancia en la economía capitalista. Pensemos, no obstante, en la razón profunda por la cual, según el análisis de Marx, el capitalismo se topa con un límite en el desarrollo de las fuerzas productivas: este límite se relaciona con el hecho de que la producción se encuentra subordinada a la búsqueda de la ganancia, *la actividad concreta a su forma abstracta.* Ahora bien, esta inversión se halla en la base, no solo de la *economía* capitalista, sino, como ya se ha visto, de la *personalidad del trabajador asalariado* en esta economía. Por eso existe, entre el fenómeno de la tendencia *no natural* al estancamiento de las fuerzas productivas y el fenómeno de la tendencia *no natural* al estancamiento de las capacidades de la personalidad viviente, en las condiciones de estas relaciones sociales, mucho más que una *simple analogía.* Si en la personalidad el desarrollo de la actividad concreta está enteramente subordinado al valor de la fuerza de trabajo, ¿qué tiene de asombroso que las capacidades correspondientes del individuo tiendan a estancarse en la medida misma en que el valor de su fuerza de trabajo se estanca e incluso disminuye según la ley de la pauperización?
Podemos advertir aquí, en consecuencia, tras los fenómenos biológicos y neurofisiológicos de envejecimiento, cuya influencia sobre la personalidad es, por supuesto, innegable, una *ley de esencia social* que se manifiesta en el estancamiento de innumerables personalidades, a menudo desde la primera juventud, en un nivel muy inferior a aquel cuya *accesibilidad* demuestran en una sociedad dada algunas personalidades excepcionales. ¿No será necesario, entonces, reexaminar de manera radicalmente crítica, al mismo tiempo que la ideología burguesa de los «dones», la concepción arraigada, y sin embargo tan visiblemente errónea, según la cual los pocos *grandes hombres* de una época serían las excepciones *biológicas* producidas por las combinaciones de los cromosomas con la parsimonia previsible de un cálculo genético? ¿No será hora de terminar con la escandalosa vacuidad teórica de cierta mitología biológica del genio, preguntándose si la *existencia* de los grandes hombres, de las personalidades realizadas, no es acaso la prueba de que la etapa de evolución a que ha llegado la sociedad *posibilita en general* tales logros, y si, por consiguiente, el hecho de que la masa de los individuos quede menoscabada no obedece a que unas relaciones sociales *inhumanas*, en el sentido histórico concreto del término, les *impiden* desarrollarse, anulando para ellos las posibilidades de perfeccionamiento implicadas por el nivel general de las fuerzas productivas y la civilización? Los grandes hombres, excepciones de una época *en la medida exacta en que los demás se encuentran, en su inmensa mayoría, menoscabados por las condiciones sociales*, ¿no serán, en cierto sentido, los *hombres normales* de esta época, y la regla común del desmedro justamente la *excepción* que habría que explicar? En el próximo capítulo

30 *Ibid.*, pág. 263.

volveremos sobre estos interrogantes, hoy insoslayables.[31] Se advierte en todo caso, partiendo del análisis de las relaciones sociales entre trabajo y salario, cómo la reflexión extrae poco a poco y de manera lógica los lineamientos posibles de una teoría general de las estructuras básicas de la personalidad, así como de las leyes de desarrollo que la rigen. Hasta ahora, sin embargo, solo se ha hecho referencia al trabajador asalariado de la sociedad capitalista, considerado desde el exclusivo punto de vista de su actividad como tal. Para avanzar en la demostración de que es posible *generalizar hasta el fin* el estudio de la personalidad juzgada como sistema viviente de relaciones sociales entre las conductas, debemos examinar a continuación otros aspectos de la vida personal, personalidades que no son la del asalariado, sociedades distintas de la capitalista, a la luz de la teorización ya esbozada.

1. Los análisis precedentes están referidos a la actividad social del individuo, a su trabajo en cuanto objeto de la economía política. ¿Es posible concebir un enfoque idéntico de problemas psicológicos muy diferentes, como los de la vida personal en el seno de la pareja y, más en general, de las relaciones familiares? La cuestión es tanto más importante cuanto que, en su conjunto, la psicología «humanista», en el sentido especulativo del término, que ignora casi todo lo concerniente a las relaciones de producción, favorece en cambio de modo excepcional los «problemas de la pareja» y el amor. Por otra parte, tal como lo hizo notar Marx en *La ideología alemana* refiriéndose a Feuerbach, lo uno explica lo otro: puesto que no capta a los hombres «en sus condiciones de vida dadas, que hacen de ellos lo que son», «se aferra a una abstracción, "el Hombre", y no llega a reconocer al hombre "real, individual, en carne y hueso" sino en el sentimiento; en otras palabras, no conoce "relaciones humanas" del hombre con el hombre que no sean el amor y la amistad, y aun estas idealizadas».[32] Así entendida, la «dialéctica de la pareja» es lo seudo-concreto de una psicología esencialmente abstracta, para la cual las relaciones sociales reales se reducen a la relación especulativa del «Yo» y el «Otro». Pero aun en caso de que estos problemas se aborden mucho más concreta y científicamente, la tendencia a tratarlos como problemas de la *afectividad* en el sentido lato del término, y a valorizarlos *a expensas* de los problemas del trabajo social y de las relaciones de producción, es casi siempre índice de una deformación filosófico-humanista: existe aquí una verdadera ley teórica.[33]
Esto no significa que la concepción, defendida en este libro, de la psi-

31 Véase *L'idéologie allemande*, pág. 434, en particular la idea de que «la concentración exclusiva del talento artístico en algunas individualidades, y, correlativamente, su sofocación en la gran masa de gentes, es una consecuencia de la división del trabajo».
32 *L'idéologie allemande*, pág. 56. Cf. F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, 3a. parte.
33 Esta ley se verifica una vez más en la evolución teórica de R. Garaudy. Así, en *Marxisme du XXe. siècle* ☘ (París: La Palatine, 1966), se utilizan nociones sobre la pareja, defendibles en sí mismas pero desprendidas de todo análisis social concreto, como argumento en favor de la seudo *Sexta tesis* y de la idea de que «el amor revela la dimensión específicamente humana de la historia», o sea, «la trascendencia del hombre con respecto a cada una de sus realizaciones provisorias» (pág. 156).

cología de la personalidad como sistema viviente de relaciones sociales entre las conductas implique una subestimación de los problemas del amor, la pareja y la familia. El principio de tal teoría de la personalidad no es *reductor*, como tampoco lo es el principio del materialismo histórico, con el cual se articula directamente. En primer lugar porque no pudiéndose considerar a la psicología de la personalidad como simplemente homóloga de la teoría de la sociedad, la *base* de la actividad personal no puede ser reducida a la exclusiva participación del individuo en las actividades *básicas* de la sociedad correspondiente. Si, como propondremos en el siguiente capítulo, la infraestructura de una personalidad está formada por el conjunto de las actividades que la producen y reproducen, en consecuencia figuran en ella no solo el trabajo social, sino también las actividades personales y las relaciones interpersonales que, a su modo, desarrollan capacidades, llenan necesidades, generan un producto psicológico. El amor, por ejemplo, responde a esos criterios, y en este sentido pertenece a la infraestructura de la personalidad. Además, si en general el trabajo social cumple a nuestro parecer la función infraestructural más decisiva en la estructura de conjunto de la personalidad, esto nada tiene que ver con un misticismo o un fetichismo «marxistas» del trabajo, sino únicamente con el hecho irrecusable de que, en el común de los casos, el trabajo social es la actividad en la cual el individuo se encuentra en contacto con las fuerzas productivas y las relaciones sociales determinantes en última instancia. Pero precisamente a causa de su posición en cierta manera intermedia en la vida personal, entre las actividades de neto carácter social y las de puro orden individual, las relaciones interpersonales pueden desempeñar un papel específico de importancia primordial. Y sin duda, contrariamente a una idea difundida, el aporte más valioso del marxismo a este respecto no sería imponer una asimilación forzada del amor a relaciones sociales propiamente dichas, sino subrayar su profundísima especificidad y, al mismo tiempo, su ambigüedad, fuente de una aptitud inagotable para cargarse de las más diversas funciones y significaciones derivadas: en muchas formas, puede ocupar incluso el lugar del trabajo social. A esto se debe, por otra parte, que su posición en la infraestructura de la personalidad no sea en modo alguno un dato natural invariable, sino una característica históricamente relativa y concretamente individual a la vez. Volveremos sobre este punto.

En segundo término, si las relaciones interpersonales, la vida de la pareja y la familia, el amor y la amistad pueden ser considerados como pertenecientes a la base de la personalidad, no hay que olvidar que naturalmente la *base* no es el *todo* de la personalidad, como tampoco lo es de la sociedad; es, según la fórmula de Engels, el *factor determinante en última instancia.* Y agrega, en una carta dirigida a Joseph Bloch, lo siguiente:

«Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que eso. Si alguien después deforma esta formulación para hacerle decir que el factor económico es el *único* determinante, la transforma en una frase vacía, abstracta, absurda».[34]

34 Carta del 21 de septiembre de 1890, *Etudes philosophiques*, pág. 154.

Es evidente que en la vida de una personalidad existen, al igual que en la de una sociedad, infinidad de actos que no pertenecen a la base, pero que desempeñan, por ejemplo, un papel superestructural. En el próximo capítulo volveré a tocar este importantísimo problema de las superestructuras de la personalidad. No obstante, cabe observar desde ahora que los sentimientos en general —sin exceptuar los del amor— son sin duda muy ampliamente superestructurales, según el profundo enfoque de Pierre Janet, el primero que supo evidenciar su índole de *actos secundarios, reguladores de las actividades primarias*: con ello esbozó, pese a la ideología filosófica mediocre a través de la cual reflexionaba, la teoría de la personalidad como sistema de actividades estructurado en el tiempo, aproximándose así a la solución todo lo que puede hacerlo quien ignora por completo el marxismo.[35] Desde este punto de vista, no se adelanta por cierto gran cosa diciendo que el amor, en su extraordinaria multiplicidad de aspectos, se carga en forma compleja de diversas funciones superestructurales nada fáciles de desentrañar, en verdad. En la vida de una personalidad hay también, sin duda, muchos actos que no pueden ser directamente relacionados con la base ni con la superestructura. Sería pueril tratar de elaborar una genuina teoría de la personalidad, partiendo de imaginar que cada acto ha de ser necesariamente clasificable bajo rubros científicos muy claros; ya sería bastante auspicioso si se lograra captar por fin, en forma racional, las estructuras *principales* y su movimiento *general*. Con toda seguridad, ese «tejido conjuntivo» de la actividad abunda en las relaciones características de la pareja y la familia, lo mismo que en el resto de las relaciones.

Pero, por más autónomas que puedan ser esas relaciones con respecto a lo que antes ha sido identificado como base de la personalidad, no dejan de ser *relaciones*. Y si se toma verdaderamente en serio esta noción de relación, no se la puede concebir como una simple vinculación exterior y contingente entre individuos definidos, a su vez, de modo puramente previo e independiente; toda relación posee en sí misma una realidad esencial por la cual se encuentran determinados quienes engranan en ella; este es, en su integridad, el espíritu de la *Sexta tesis sobre Feuerbach* y de la dialéctica. Se trata, por lo tanto, de estudiar las relaciones de la pareja y la familia en su *realidad esencial*. Y, ¿qué significa estudiar científicamente esta realidad esencial sino comenzar por el examen de los *intercambios materiales* en que esta consiste o, por lo menos, se basa? Una psicología científica, materialista, de las relaciones de la pareja y la familia se apoya en el atento estudio de la *economía doméstica*; de lo contrario, no existe. Tal es sin duda el enfoque adoptado por los fundadores del marxismo, por todos los teóricos auténticos del socialismo. De esta manera Lenin, en 1919, analizando en *Una gran iniciativa* las condiciones de la emancipación social

35 Respecto de Janet, bien merecería un estudio la utilización de las metáforas económicas en la concepción de la personalidad: tuvo el genio de presentir que rozaban lo esencial, aun cuando no conocía otra economía política que su forma burguesa vulgar. «Los psicólogos —dice— no han otorgado, a mi entender, un lugar suficiente al análisis del trabajo, quizá porque no se sitúan lo bastante en el punto de vista de la acción». (*De l'angoisse a l'extase*, París: Alcan, 1926, vol. I, pág. 228).

de las mujeres —que condiciona a su vez su emancipación psicológica y la de las relaciones en la pareja—, escribió:

«Pese a todas las leyes emancipadoras, la mujer sigue siendo la *esclava del hogar,* porque las *pequeñas tareas domésticas* la abruman, la ahogan, la embrutecen, la humillan, encadenándola a la cocina y al cuarto de los niños, malgastando sus esfuerzos en una labor absurdamente improductiva, mezquina, enervante, anuladora, aplastante».[36]

Esta pequeña economía doméstica no se caracteriza solamente por el bajo nivel de los *medios de trabajo*, como cree la ideología tecnicista, a cuyo criterio la generalización de la aspiradora y la máquina de lavar, siendo en sí misma un progreso, tendría que bastar para liberar a la mujer: en el capitalismo, el adelanto de las fuerzas productivas de la industria, también positivo en sí, no libera por sí solo al proletariado, y hasta obra el efecto contrario. Más aún que el nivel de las fuerzas productivas, lo que ha sido cuestionado, en realidad, es un sistema *de división del trabajo, de relaciones de actividad doméstica*, que se fundan en relaciones de la producción social, y de su análisis científico depende el paso hacia una psicología científica de la personalidad en la pareja y la familia. Esto representa una enorme tarea teórica que habrá que cumplir, pues es evidente que si, gracias a Marx, en economía *política* disponemos de una teoría extraordinariamente rica y profunda, muchos interrogantes quedan sin respuestas, si llegaron siquiera a formularse, en el campo de la economía *doméstica*, donde por otra parte, en oposición a lo que ocurre respecto del trabajo social que estudia la economía política, la extrema diversidad de las condiciones torna muy difícil la generalización desde el punto de vista objetivo. Sin embargo, este retraso de la teoría de la economía doméstica, ¿no es justamente el origen más directo de la persistencia del idealismo en toda una «psicología de la pareja»?
En particular, debe ser examinada con detenimiento la naturaleza exacta de los *intercambios* que están en juego en las relaciones familiares, así como su efecto sobre las actividades regidas por ellos. En este campo hay que cuidarse, por supuesto, de cualquier asimilación ingenua entre trabajo doméstico (del ama de casa) y trabajo asalariado, prestación de servicios y venta de mercancías, esclavitud doméstica y explotación capitalista: la familia, incluso la burguesa, no es una sociedad capitalista en miniatura. Pero ya dicho esto, surgen los problemas. Así, en la familia, el *trabajo doméstico concreto* del ama de casa se *enfrenta* a cada paso con el trabajo social abstracto que produce ingresos, bajo la forma, por ejemplo, de la actividad profesional del marido; es constantemente susceptible de ser *reemplazado por el trabajo asalariado de modo directo* y por partida doble: el *mismo tiempo* puede ser utilizado para un trabajo social remunerado —como cuando el ama de casa se dedica a ejercer un oficio— y las *mismas tareas* pueden ser efectuadas en calidad de trabajo doméstico asalariado, si aquella emplea una criada. Siendo así, ¿en qué medida, dentro de una economía doméstica que *por sí misma* no conduce a esto, se desprende el *tiempo de trabajo*

36 Lenin, *Oeuvres*, vol. 29, pág. 433.

doméstico de las formas concretas que lo engloban, y en qué medida puede entrar a cumplir un papel *regulador* en las relaciones de la pareja? ¿No tiende acaso a operarse también aquí, aunque de manera específica, un desdoblamiento entre la actividad concreta como manifestación de sí y relación inmediata con el otro, y una forma *seudoabstracta* de esta actividad, cargada de esta inferioridad constitutiva que, en el interior de las relaciones domésticas, le impide cambiarse *como tal* por un *ingreso*? Se advierten sin demora las perspectivas que abriría un estudio semejante sobre las *formas de individualidad* que comportan las relaciones de actividad doméstica, sobre las *contradicciones de la personalidad* que estas inducen y que se injertan en las contradicciones básicas ya mencionadas, sobre el origen de toda clase de *representaciones ideológicas* que aparecen a cada instante en cuanto se aborda la cuestión de la psicología de los sexos y de sus relaciones, por ejemplo, sobre la raíz social de la ideología referente a la inferioridad esencial de la mujer. De hecho, es imposible tratar con seriedad este problema salvo sobre la base de un estudio de las *relaciones prácticas* de la pareja, o en general de la familia, ya que en la lógica profunda de la relación entre el hombre y la mujer existe el niño, elemento fundamental del análisis, aunque solo sea a veces por su ausencia: si, como se ha dicho, la mujer es el porvenir del hombre, el hijo es el porvenir de la pareja. Sin forzar las cosas, quien esté animado por el espíritu de la ciencia materialista se ve remitido de las relaciones interpersonales a los intercambios materiales y de estos a las relaciones sociales; de la psicología a la economía, en la cual aquella se basa, tanto en este campo como en los demás. También Marx asentó puntos de apoyo para una teoría científica de la familia articulada con la economía política, sobre todo en *El capital*, donde dice:

«Por más terrible y desagradable que parezca en el medio actual la disolución de los antiguos lazos familiares, la gran industria crea, merced al papel decisivo que asigna a las mujeres y los niños fuera del círculo doméstico, en procesos de producción socialmente organizados, la nueva base económica sobre la cual se levantará una forma superior de la familia y de las relaciones entre los sexos».[37]

Este breve análisis, que no se proponía desde luego resolver los problemas tomados como ejemplo, basta sin duda para mostrar que la concepción de la personalidad como sistema de relaciones sociales entre las conductas no es una extrapolación abusiva y estéril de lo que nos enseña el análisis del trabajo social. Es, por el contrario, la base general más rica para reflexionar acerca de los *diversos* aspectos fundamentales de la vida personal. En su forma actual más viva, el psicoanálisis nos dice que el inconsciente se halla estructurado como un lenguaje; más aún, que es un lenguaje. A esta altura de la cuestión, ¿no parece todavía más fundado decir que la personalidad está *estructurada como un intercambio*, y que incluso es básicamente un *sistema complejo de intercambios*?

2. Los análisis de los cuales hemos partido se refieren a las relaciones

37 *Le Capital*, vol. I, pág. 168.

entre el *salario* y el *trabajo*. ¿Es posible analizar según el mismo principio las estructuras básicas de la personalidad si examinamos, ya no el caso de un trabajador asalariado, sino el de un hombre que ocupa una posición totalmente distinta en la sociedad capitalista, y que se beneficia con ingresos de otra índole a cambio de una actividad efectuada en muy diferentes condiciones? Sin duda alguna. Así, pues, lo que es válido para las relaciones entre trabajo y salario es igualmente valedero —siendo desigual por otra parte, todo lo demás—, con respecto a las relaciones entre actividad capitalista y ganancia: la ganancia del capitalista no es el resultado natural inmediato de la actividad concreta del capitalista, sea ella cual fuere, así como tampoco el salario es el resultado natural inmediato del trabajo concreto del asalariado.[38] Y creer lo contrario significa en ambos casos sufrir la misma ilusión ideológica. Así como el salario no es el precio del trabajo, tampoco la ganancia es el precio de las responsabilidades de dirección, sino la resta que el carácter de capitalista permite efectuar sobre las riquezas creadas por el trabajo vivo. En consecuencia, la relación entre ganancia y actividad capitalista *no está menos mediatizada por las relaciones sociales* que la que existe entre trabajo y salario, aunque ciertamente de otra manera.

Hay que ir incluso más lejos: la *búsqueda de ganancia* tampoco puede ser considerada como *la actividad personal concreta* del capitalista, que apunta hacia la satisfacción de sus *necesidades individuales*:

«Jamás se debe olvidar que la producción de [la] plusvalía (...) es el objetivo inmediato y el motivo determinante de la producción capitalista. Por lo tanto, jamás hay que presentarla como lo que no es, quiero decir, una producción que tiene por finalidad inmediata el goce o la creación de medios de goce para el capitalista. Esto significaría abstraer por completo de su carácter específico, que se manifiesta en toda su estructura interna».[39]

Aquí reside precisamente el origen de una contradicción característica de la forma de individualidad del capitalista, contradicción que no es «psicológica» en el sentido habitual de la palabra, sino *social objetiva* y, en esta medida, determinante para la personalidad. Es el «conflicto faústico» que Marx analiza a lo largo de toda su obra, desde los *Manuscritos de 1844* ⁂ hasta *El capital*, conflicto que se suscita en el alma del capitalista entre la «tendencia a la acumulación» y la «inclinación al goce»: [40] acumular es adecuarse a la exigencia del «continuo crecimiento del capital», que la competencia impone como «ley coercitiva externa a cada capitalista individual»; [41] pero, por otra parte, el capitalista, que además de representar el capital es un individuo concreto, «siente una "emoción humana" por su propio Adán, su carne»,[42] tanto más cuanto que, siendo la prodigalidad un medio importante de obtener crédito, «el lujo pasa a ser una necesidad del oficio y entra en los

38 Cf. especialmente *Le Capital*, vol. III, cap. XLVIII, «La formule trinitaire».
39 *Le Capital*, vol. III, pág. 257.
40 *Ibid.*, vol. I, pág. 34.
41 *Ibid.*, pág. 32.
42 *Ibid.*, pág. 33.

gastos de representación del capital».[43] Sin embargo, esto equivale a decir que hasta la satisfacción de la tendencia personal al goce tiende a convertirse, en el capitalista, en un aspecto del proceso de la reproducción ampliada del capital. Y Marx concluye:

«Desde este punto de vista, si el proletario es sólo una máquina para producir plusvalía, el capitalista no es más que una máquina para capitalizar esta plusvalía».[44]

Este ejemplo indica claramente que las relaciones entre actividad social y satisfacción de las necesidades, y más en general las relaciones fundamentales de la personalidad consigo misma, son tan *sociales* en el capitalista como en el proletario, lo cual quiere decir que la concepción de la personalidad antes definida vale tanto para el uno como para el otro. A este respecto, es perfectamente justo considerar no menos alienado el proceso de vida del capitalista que el del proletario, si bien de otra manera: al igual que el proletario, el capitalista

«es socialmente la criatura (de las relaciones sociales), haga lo que hiciese para librarse de ellas»,[45]

y, en lo que concierne a uno y otro, esas relaciones capitalistas vuelven contradictorias las que existen entre aspecto social y aspecto personal de la individualidad, forma concreta y forma abstracta de la actividad y los intercambios; de modo más general, subordinan el conjunto de la vida individual a la sociedad, como potencia extraña, *inhumana.* En el común de los casos, en una sociedad de clases

«el progreso se halla limitado, no solo porque una clase está excluida de él, sino también porque la clase que excluye está a su vez encerrada en un marco restringido, y porque lo "inhumano" se presenta asimismo en la clase dominante».[46]

Por lo demás, esto confirma a las claras la falsedad de la asimilación humanista-especulativa entre la teoría de la alienación de 1844 y la teoría de la pauperización contenida en *El capital.* En realidad, el carácter todavía en parte especulativo de la noción de alienación expuesta por Marx en 1844 se manifiesta precisamente en la circunstancia de que allí se mezclan fenómenos muy distintos: el de la pauperización *de la clase obrera* (¿hace falta subrayar que la economía capitalista no comporta una ley de pauperización de la clase capitalista?) y el de la alienación *general* de las relaciones de los individuos de la sociedad capitalista entre sí, con sus condiciones de vida y consigo mismos, alienación que es además concebida en 1857 o 1867 de manera radicalmente nueva con respecto a 1844, sin que las formas *específicas* de alienación de cada clase impidan desentrañar una esencia común a todas.

43 *Ibid.*, pág. 34.
44 *Ibid.*, pág. 36.
45 *Ibid.*, vol. I, pág. 20.
46 *L'idéologie allemande*, págs. 474-75. Cf. pág. 460, nota.

Se ve, en consecuencia, que también resulta perfectamente susceptible de generalización la idea de relaciones sociales entre las conductas como base de la personalidad. Para abordar científicamente el estudio de una personalidad, se debe partir de la teoría de las formas históricas de individualidad correspondientes. Ahora bien, esta teoría se apoya siempre, a su vez, en la ciencia de las relaciones sociales, sea cual fuere la clase a la cual pertenezca la individualidad que es motivo de examen. Puede ocurrir, por supuesto, que los materiales concretos de un estudio de esa índole se encuentren todavía insuficientemente elaborados: es obvio, por ejemplo, que el análisis detallado de las formas y funciones del trabajo de los intelectuales en la Francia contemporánea dista de estar tan avanzado como el del trabajo del proletariado industrial, de manera que la teoría de las formas de individualidad, y en consecuencia, la psicología de la personalidad, se hallan en un estado de adelanto objetivo muy diferente en los dos casos. Esto no significa, desde luego, que la psicología de la personalidad de un trabajador intelectual no pueda ser elaborada según los mismos principios generales que la de un proletario; al contrario, prueba que la psicología de la personalidad, como se la esboza aquí, evidencia de manera inequívoca la inmensidad de las investigaciones positivas que es necesario desarrollar.

3. Sin duda se impone la misma conclusión cuando se examina el problema de la generalización de estos principios al estudio de las personalidades que se desarrollan dentro de otras sociedades que la capitalista: esta generalización no solo parece posible, sino que es la base que permitirá abordar finalmente los fundamentales problemas de la *transformación histórica de las estructuras* de las personalidades humanas. Dentro de este ámbito, hallamos en Marx indicaciones de valor excepcional, de las cuales, sin embargo, parece no haberse extraído aún ningún beneficio científico en el terreno psicológico. Desde *La ideología alemana* hasta *El capital*, en análisis sin duda someros, y abstractos en ocasiones, pero siempre admirablemente penetrantes y sugestivos, Marx vuelve de manera constante a este problema, que él fue el primero en percibir y plantear, del desarrollo de las formas de individualidad en la comunidad primitiva, el modo de producción asiático, las sociedades esclavistas, el mundo feudal, sembrando aquí y allá enfoques anticipatorios de la futura sociedad socialista y comunista. Es así como, ya en *La ideología alemana*, procura comparar los modos de relaciones y tipos de individuos que corresponden a los instrumentos de producción todavía «naturales», como el campo de cultivo, y los que corresponden a los instrumentos de producción «creados por la civilización», las herramientas y máquinas perfeccionadas.

«En el *primer caso*, respecto del instrumento natural, los individuos se hallan subordinados a la naturaleza; en el segundo, a un producto del trabajo. En aquel caso, por lo tanto, la propiedad —aquí propiedad territorial— también se presenta como una dominación inmediata y natural; en este, tal propiedad se manifiesta como una dominación del trabajo y especialmente del trabajo acumulado, del capital. El primer caso supone que los individuos están unidos por un vínculo cualquiera, ya sea la familia, la tribu, el suelo mismo, etc. Supone el segundo que los individuos son independientes unos de otros, y que solo el cambio

los mantiene juntos. En el primer caso, el cambio se realiza esencialmente entre los hombres y la naturaleza, el trabajo de unos es trocado por el producto de la otra; en el segundo, se lleva a cabo de manera predominante entre los propios hombres. En el primer caso, al hombre le basta una inteligencia mediana, todavía no están separadas la actividad corporal y la intelectual; en el segundo, ya debe estar prácticamente efectuada la división entre el trabajo corporal y el intelectual. En el primer caso, la dominación del propietario sobre los que no lo son puede fundarse en relaciones personales, en una especie de comunidad; en el segundo, debe cobrar una forma material, encarnarse en un tercer término, el dinero. En el primer caso, existe la pequeña industria, pero subordinada a la utilización del instrumento de producción natural, y por ello sin división del trabajo entre los diferentes individuos; en el segundo, la industria existe únicamente en la división del trabajo y por esta división».[47]

Aun cuando sea aceptado solo bajo beneficio de inventario, un texto así abre apasionantes perspectivas para una futura *paleontología psicológica*, cuya importancia teórica parece fundamental en muchos aspectos. Por lo demás, Marx no se detuvo allí. En particular, el extenso pasaje de los *Grundrisse* que se conoce con el título de *Formaciones económicas precapitalistas* [48] contiene análisis de sumo interés psicológico, así como histórico y económico, en torno de la tesis central conforme a la cual *el hombre solo se individualiza a través del proceso histórico*:

«Aparece originariamente como un *miembro de la especie, un ser tribal*, un *animal gregario*, de ningún modo como un *animal político*. El intercambio es uno de los agentes esenciales de esta individualización. Vuelve superfluo el carácter gregario y lo disuelve. Una vez que la situación cobra este giro, el individuo ya no se relaciona más que consigo mismo y los medios para ponerse a sí mismo como individuo aislado se convierten en su volverse ser general y comunal».[49]

Esta visión sintética —donde, sea dicho al pasar, es imposible no reconocer el aspecto *antropológico* fundamental del materialismo histórico— explica de modo admirable sobre qué base conviene abordar los problemas de estructura de la personalidad, en lo que concierne a *cada época* del desarrollo de la vida social. Y esto no incumbe exclusivamente a quien quiera estudiar el pasado de la humanidad: antes bien, es el problema vital del *porvenir de la personalidad* el que puede hallar aquí un modo científico de tratamiento. En este punto de la investigación, nos reencontramos con las observaciones ofrecidas en el capítulo inicial acerca de la extrema importancia de la psicología de la personalidad para la construcción del socialismo y el comunismo. Considero, por mi parte, que con demasiada frecuencia la reflexión teórica sobre los problemas de la personalidad en la sociedad socialista, aunque se pretenda

47 *Ibid.*, págs. 79-80.
48 *Fondements*, vol. I, pág. 435 y sigs. Algunos aspectos de estos análisis se retoman en *El capital* a propósito del fetichismo de la mercancía, en especial (vol. I, pág. 83 y sigs.).
49 *Ibid.*, pág. 459.

marxista, no logra llegar verdaderamente al fondo de las cosas, por la razón misma de que no parte de un auténtico estudio marxista de las bases reales de la vida personal en una sociedad semejante, vale decir, de una *genuina ciencia económica del socialismo* y de las *formas de individualidad* engendradas por ese nuevo tipo de relaciones sociales, así como de sus contradicciones características.[50] En esto reside quizá lo más actual y valioso de la lección teórica, en apariencia solo retrospectiva, que nos proporciona Marx cuando procura comprender la lenta individualización del hombre a través de las primeras fases del desarrollo social: nos muestra *cómo* pensar las fases presentes y *futuras* del proceso.

Resumiendo: hemos partido del problema de la definición de la personalidad humana —y, por lo tanto, de la ciencia que se quiere formar en torno de ella—, entendida a la luz del materialismo histórico y desde el punto de vista de sus relaciones con las ciencias psicobiológicas; se trataba de dibujar en forma rigurosa la frontera entre las ciencias del comportamiento y la conducta y una ciencia de la personalidad capaz de articularse con el marxismo. Al examinar ese problema, púsose de manifiesto que si hasta ahora, según el sentir general, no ha sido resuelto de manera en verdad concluyente, es porque de continuo se confunden *dos órdenes de hechos, en realidad por completo heterogéneos*: las relaciones naturales y las relaciones sociales entre las conductas. Decir que la ciencia de la personalidad es exactamente la ciencia de las relaciones sociales entre las conductas, y no de sus simples relaciones naturales, puede pasar sin duda en un primer instante por una inútil sutileza verbal, como pudo en principio haberlo parecido la fundamental distinción que estableció Marx entre la definición del salario como precio del trabajo y como precio de la fuerza de trabajo. En rigor, es justamente porque deja escapar esta «sutileza» que la teoría de la personalidad no ha logrado captar hasta ahora la real índole de las relaciones psicológicas que constituyen la base de la individualidad humana, cuando no se extravía buscándola en el terreno de la biología. Si se parte, en cambio, del punto de vista de que la personalidad desarrollada es el sistema viviente de las relaciones sociales entre las conductas, comenzando por las relaciones básicas, infraestructurales, que se establecen con motivo del trabajo social, surge una frontera entre psicología de la personalidad y ciencias psicobiológicas de las conductas, de acuerdo con un deslindamiento basado en la razón, y el dilema aparentemente insuperable de su trazado queda resuelto de manera muy nítida. Esta frontera no sigue una línea imaginaria de división entre lo objetivo y lo subjetivo, lo fisiológico «simple» y lo mental «complejo», o cualquier cosa análoga. La ciencia de la conducta tiene por objeto la *totalidad* del psiquismo, y la psicología de la personalidad no funda su especificidad en una parte de psiquismo que pretendería sustraerle, sino en un *orden de relaciones* que no proviene de las conductas, sino que, por el contrario, es *inducido desde fuera por la inserción de la actividad individual*

50 A nuestro criterio, es este uno de los defectos principales del libro de Adam Schaff *Le marxisme et l'individu* ** (París: A. Colin, 1968), interesante por otra parte. Pero esta deficiencia difícilmente puede ser considerada un simple fenómeno individual.

en el mundo social, orden de relaciones que tiende a *subordinar todo el psiquismo* y que, en consecuencia, desempeña el papel piloto para la comprensión de la personalidad.
Decía Marx en los *Manuscritos de 1844*:

«El examen de la *división del trabajo* y del *intercambio* reviste el mayor interés, porque constituyen la expresión *visiblemente alienada* de la *actividad* y de la *fuerza esencial* del hombre, en cuanto actividad y fuerza esencial *genéricas*».[51]

Aquí la conceptualización sigue estando influida por el humanismo especulativo. Es necesario invertir la relación: la división del trabajo y el intercambio no son la expresión de la actividad del hombre, sino que esta es la expresión de aquellos. Pero, una vez invertida, la idea es fundamental. Es, en efecto, el estudio más atento y objetivo de la división social del trabajo y de los intercambios —en el sentido económico general del término— lo que brinda la clave de la ciencia de la personalidad. La psicología corriente no ha podido asimilar jamás el que la clave de este estudio sea *exterior* a su campo, cosa que, sin embargo, *no puede ser* de otro modo, si es cierto que la esencia humana no es inherente al individuo aislado sino al conjunto de las relaciones sociales, y si en el hombre, por consiguiente, no son las facultades psíquicas las únicas que se desarrollan sobre la base de la hominización, de la apropiación del patrimonio social, sino que al mismo tiempo lo hacen las formas de la individualidad, las estructuras de la personalidad. Vemos también en qué consiste la *articulación* entre ciencias psicobiológicas y psicología de la personalidad. Es posible considerar toda conducta como actividad material concreta de un sujeto, y, en este plano, ella se encuentra necesariamente en relación con las otras conductas. Desde este punto de vista, las conductas son biológicas en su contenido y socializadas en su forma; he aquí el objeto de las ciencias psicobiológicas. Pero al mismo tiempo, en cuanto las conductas se insertan en el mundo de las relaciones sociales, y ante todo como trabajo social, pasan a ser también algo que produce y reproduce estas relaciones sociales. Desde este punto de vista, ya no son las conductas de un sujeto sino las de una formación social determinada. Son, entonces, sociales en su contenido y biológicas en su forma; aquí comienza el dominio de la ciencia de la personalidad. Es natural que entre estos dos puntos de vista, y por consiguiente entre ambos campos científicos, exista una determinación recíproca. La psicología de la personalidad es conducida necesariamente a apoyarse en los resultados de las ciencias psicobiológicas. Pero no basta con decir que es verdad lo recíproco, ya que en la medida en que en el hombre *se invierte* el modo de relación entre el ser y el medio que caracteriza al animal, y en que los procesos de vida social se vuelven determinantes, lo que debe desempeñar el papel teórico rector es la misma ciencia de las relaciones sociales entre las conductas. Al concluir este capítulo se volverán a abordar los problemas que aquí vemos surgir. No obstante, esta inferencia es la única que, en el campo de las ciencias psicológicas, permite dar sus plenos alcances teó-

51 *Manuscrits de 1844*, París: Ed. sociales, 1968, pág. 117.

ricos a la profética fórmula enunciada por Marx en los *Manuscritos de 1844*: «La historia es la verdadera historia natural del hombre».[52]

El error del fisiologismo

Por lo tanto, si la ciencia de la personalidad debe ser concebida como ciencia de las estructuras sociales de la personalidad y de sus leyes de desarrollo, se comprende lo radical del error que consiste en *biologizar* la personalidad, bajo cualquier forma que sea; el error del *fisiologismo* que, a partir de esta concepción de la personalidad, tiende a contaminar toda la psicología. La equivocación no reside, claro está, en afirmar que, en la actividad psíquica concreta de la personalidad, todo estriba en procesos fisiológicamente analizables. Al contrario, hemos dicho que es esta una verdad incontrovertible. Tampoco reside, por consiguiente, en preocuparse por las relaciones fisiológicas que existen entre las conductas, en especial de las más o menos estables, características del psiquismo de tal o cual individuo, que imprimen un aspecto típico a su actividad. Aunque en este campo la extrema confusión que persiste en el vocabulario ya indica en sí misma que no se han resuelto correctamente problemas teóricos fundamentales, no se trata por cierto de negar que la investigación de una *estructura de esencia fisiológica* del psiquismo individual —se hable de carácter, temperamento o tipo nervioso— es perfectamente admisible y de evidente utilidad. En la concepción de la psicología de la personalidad aquí propuesta en modo alguno recusamos como injustificado el *principio* mismo de una *tipología psicobiológica* de los individuos humanos. Pero cuanto más legítima sea *en su orden* la caracterización biológica de las personalidades, es decir, en el orden de las relaciones naturales entre las conductas, y en particular de las *estructuras precoces* de estas relaciones, tanto más decisivo será el error constituido por la tan frecuente confusión de los campos, el desconocimiento de los estrechos límites de validez de una tipología semejante, y, en suma, la tentativa de explicar de acuerdo con estos términos, aunque sea «parcialmente», la personalidad desarrollada —por ejemplo su «base biológica», según la ideología más difundida.

En primer lugar a causa de que, según hemos señalado anteriormente, en la vida de los individuos como en la de las formaciones sociales, el *punto de partida natural* es algo muy distinto de la *base real de la totalidad desarrollada*, por el hecho mismo de que la formación de la totalidad consiste en la inversión de las relaciones entre lo natural y lo social, en la transformación progresiva de los datos naturales en resultados históricos: en el individuo desarrollado, incluso el organismo ha pasado a ser en gran medida un *producto* de la personalidad, en el sentido materialista histórico de dicho concepto. A este respecto, si no se medita lo suficiente, a la luz de la dialéctica marxista y de las enseñanzas de la *Sexta tesis sobre Feuerbach*, el *genetismo*, surgido en especial de la psicología infantil, nos conducirá con toda probabilidad a errores radicales. Es que en la génesis de la personalidad predomina esta para-

52 *Ibid.*, pág. 138.

doja: si el adulto *emerge* del niño (y en tal medida, es cierto que la psicología de este esclarece la de aquel), no es, sin embargo *generado* por él, sino por el mundo de las relaciones sociales, de manera que la psicología de la personalidad desarrollada no puede deber lo *esencial* a la psicología del niño, y quizá resulte ser a su vez una base fundamental para esta, vale decir, la psicología de un ser que se hominiza desde el principio a través de sus relaciones con los adultos. Por lo demás, la prueba práctica de lo antedicho es bien *visible* en el hecho de que la psicología infantil, pese a su relativa antigüedad científica, no ha conseguido en absoluto prolongarse a sí misma en una psicología válida de la personalidad adulta. Por lo tanto, la idea según la cual el niño sería, en términos psicológicos, el padre del adulto, es en el fondo una ilusión de un genetismo insuficientemente crítico; y la inclinación fatal de un genetismo de esta índole es la reincidencia en el naturalismo, bajo el que subyace, desde el punto de vista filosófico, el humanismo especulativo.

Pero si, por más que sea legítima en su nivel, una biotipología es incapaz de fundar la teoría de la personalidad, ello se debe ante todo a que las estructuras esenciales de la personalidad no son de esencia biológica, de modo que la tentativa de captarlas en este terreno se apoya en una perversión total de la concepción del hombre, y no tiene, desde luego, probabilidad alguna de lograr éxito. Incluso el esfuerzo por elaborar una teoría de *base biológica* acerca de la personalidad como formación *histórico-social* representa una de esas aberraciones cuya pertinacia, o, mejor aún, cuya relativa impunidad crítica bastaría para demostrar que la psicología no ha llegado todavía a su madurez. No obstante, esta aberración es del mismo orden y da como resultado el mismo género de proezas teóricas que la tentativa de fundar la ciencia histórica y política sobre una *caracterización geográfica de las formaciones sociales*, por ejemplo sobre la oposición entre supuestas «civilizaciones continentales» y «civilizaciones costeras». Este tipo de desvaríos geopolíticos, que ponen algunos hechos reales al servicio de una incomprensión profunda de lo que es en esencia una sociedad humana, tiene su equivalente en un intento como el de W. H. Sheldon, quien pretende

«describir a los seres humanos en términos que expliquen sus similitudes y diferencias *más profundas*»,[53]

fundándose en consideraciones de morfología física. En otras palabras, Sheldon se empeña, a costa de sofismas metodológicos e ingenuidades epistemológicas de primera magnitud, en obtener de las matemáticas la prueba de que «la tradición según la cual los gordos son alegres y generosos» [54] es, en suma, perfectamente fundada. Según es sabido, Sheldon cree poder identificar tres «componentes primarios del temperamento», cada uno de los cuales estaría en pronunciada correlación con tipos morfológicos: la viscerotonía, la somatotonía, la cerebrotonía. «La vida del viscerotónico parece organizada ante todo en torno del

53 W. H. Sheldon, *Les variétés du tempérament*, París: P.U.F., 1951, pág. VII.
54 *Ibid.*, pág. 1.

servicio del intestino»; la del somatotónico, de «la experiencia de la aventura física y del combate», y la del cerebrotónico de «la atención consciente, que implica una inhibición, un silencio impuesto a las otras actividades del cuerpo».[55] Y el autor arriba a estas consideraciones generales, sobre la base de tal conceptualización:

«Si se puede especular acerca del origen de las cosas, parece que en sus comienzos la vida es predominantemente viscerotónica. Cuando quede por fin redactado el gran libro de la evolución, quiza resulte evidente que la viscerotonía fue, incluso desde el punto de vista cronológico, el primer componente; los demás pueden ser concebidos como desarrollos evolutivos nacidos como especializaciones destinadas a apuntalar la primera de las funciones orgánicas, pero que, con el correr del tiempo, se volvieron autónomos hasta cierto punto».[56]

«En nuestra propia historia, marcada por el cristianismo, las virtudes cerebrotónicas de continencia y la virtud viscerotónica de amor fraternal constituyeron las piedras angulares del pensamiento religioso y de la racionalización teológica de la existencia (aunque hemos *practicado* sobre todo un estilo de vida pleno de agresividad somatotónica), y acaso en esta incompatibilidad residan algunas de las razones de la confusión actual de las orientaciones (...) Hasta la época de la revolución somatotónica, tan manifiesta hacia el momento de la Primera Guerra Mundial, hemos intentado poner en práctica, en cuanto concernía a las racionalizaciones conscientes comunes, un ideal religioso que se apoya de modo esencial en la cerebrotonía, aunque complicado por una corriente subterránea de viscerotonía sublimada (amor del hombre). Pero desde hace algún tiempo, como se evidenció en especial en Alemania,[57] se perfila un vigoroso movimiento religioso resueltamente basado en una somatotonía nada sublimada».[58]

«Instalóse la contrarrevolución; eliminóse el interdicto que pesaba sobre la somatotonía, y, si nuestros nietos van a la escuela dominical, quizá no se les presente el cuadro de un Cristo sufriente en la cruz, con los labios apretados, a la manera cerebrotónica, sino el de un Cristo que lleva a cabo heroicas hazañas de tipo atlético».[59]

«En cierto sentido, el cristianismo ha constituido una supresión religiosa de la somatotonía; pero parece que hemos llegado a una contrarrevolución, con una tendencia a hacer bramar las bocinas de los automóviles y amplificar los ruidos de todas clases, en señal de júbilo general; nos hemos lanzado a un libertinaje de somatotonía. Tal vez hayamos sido una raza en degeneración, convertida en cerebro: el largo período de raciocinio cerebrotónico que llamamos Era Cristiana quizá fuera un signo de ello. Desde ese punto de vista, es probable que la reciente revolución somatotónica —si efectivamente la hubo— represente un signo de salud, aun cuando indique una regresión hacia la barbarie. Bajo otro aspecto, el surgimiento de la somatotonía puede resultar catastrófico. En todo caso, podemos estar seguros de una cosa: la apre-

55 *Ibid.*, pág. 25.
56 *Ibid.*, pág. 281.
57 El libro de Sheldon se publicó en Nueva York, en 1942.
58 *Ibid.*, págs. 279-80.
59 *Ibid.*, pág. 294.

ciación que hagamos de la historia dependerá siempre del componente que pronuncie el fallo».[60]

Creemos estar soñando cuando leemos semejantes necedades, y ello en una voluminosa obra mechada de aparente matematización. Esto, sea dicho al pasar, confirma hasta qué punto la matematización de la psicología, como de cualquier ciencia, si bien es indudablemente, a partir de cierto umbral de formación de sus bases, una necesidad y algo así como la culminación de su paso a la edad adulta, no es en cambio, por debajo de ese umbral, sino la coartada vulgar, la alucinación de una disciplina que ni siquiera logra elaborar en forma conveniente sus órganos fundamentales. En el trabajo de Sheldon, resulta en particular instructivo que esas vastas conclusiones político-históricas, de un nivel deplorable, no sean auténticas *conclusiones* (cuya estupidez no necesariamente arruinaría el punto de partida de la teoría de los temperamentos), sino, en sí mismas, el *verdadero punto de partida.* En sus «conclusiones», la psicología de Sheldon vuelve con toda naturalidad a la ideología biopolítica; en esencia, no es sino la *proyección* de ella sobre el problema de la personalidad: por ejemplo, no es difícil ver qué imagen ideológica evoca, para un norteamericano, la noción de somatotonía. Desde el punto de vista metodológico, este juego de espejos que hace pasar los supuestos ideológicos por conclusiones objetivas de «datos empíricos», en realidad enteramente predelimitados por la ideología básica, es a cada instante perceptible, y a veces casi confesado en el libro de Sheldon. Es particularmente obvio en la increíble «escala de Wisconsin para opiniones conservadoras y radicales»,[61] utilizada por el autor a fin de «romper el hielo» con los sujetos estudiados y preparar «el inventario de la personalidad»: semejante «preparación» consiste positivamente en poner dentro del sombrero el conejo que luego se piensa extraer de allí. Ni siquiera sorprende comprobar que el racismo liso y llano está incorporado a las concepciones básicas. De esta manera, Sheldon adopta para el estudio de los tipos morfológicos un sistema de cuatro términos raciales: predominio «nórdico», «alpino», «mediterráneo» y «*judío* con características "armenoides" preponderantes»: [62] donde florece el biologismo, el racismo nunca está muy lejos. Pero, ¿cómo evitar el biologismo cuando se desconoce tan completamente la esencia social de la personalidad humana desarrollada? Tal ignorancia no permitiría, aunque se tratara de un autor exento de la vulgaridad de pensamiento de un Sheldon, captar lo esencial en la vida psíquica del hombre.
Es lo que resalta de manera deslumbradora en esta declaración del autor, verdaderamente desconcertante:

«El cerebrotónico puede ser culto o analfabeto, diestro o no en los ejercicios intelectuales convencionales de su *medio*, puede ser un lector ávido o puede no haber abierto jamás un libro, puede ser un genio uni-

60 *Ibid.*, pág. 298.
61 *Ibid.* Se cita en el apéndice, pág. 534 y sigs.
62 *Ibid.*, pág. 310. Cf. pág. 493 y sigs. Las bastardillas son mías. Se sabe que los judíos no son ni han constituido jamás una *raza*. Cf. H. Vallois, *Les races humaines*, París: P.U.F., 1944, pág. 44.

versitario o haber fracasado en toda clase de ejercicios académicos. Puede ser un soñador, un poeta, un filósofo, un ermitaño o un elaborador de utopías y sistemas psicológicos abstractos; puede ser una personalidad esquizoide, un fanático religioso, un asceta, un mártir o un cruzado lleno de combatividad; todo esto depende de la mezcla de los otros componentes, de otras variables del coro sinfónico, y también de las presiones del ambiente a las cuales se halla expuesta la personalidad. La característica esencial del cerebrotónico es lo penetrante de su atención; las otras dos funciones principales, la función visceral directa y la función somatotónica directa, son subyugadas, dominadas y relegadas a un orden secundario. El cerebrotónico come y actúa para servir a su atención . . .».[63]

Aun admitiendo que esta última afirmación no carece totalmente de consistencia científica, lo que salta a la vista es que lejos de alcanzar las características «más profundas» de la personalidad, como pretende el autor, la noción de cerebrotonía, tal como aquí se la presenta, es por el contrario una de las más superficiales y endebles, vista desde la perspectiva de toda la *riqueza efectiva de contenido de la vida de los hombres.* Por principio, una noción así abstrae de lo más importante para comprender, *en lo más profundo*, aquello que define concretamente una personalidad. En otras palabras, aun admitiendo que mediante trabajos como el de Sheldon fuera posible lograr alguna comprensión de la forma, del *estilo* individual de ciertos aspectos de la *conducta* —cosa que, de cualquier manera, exigiría otro rigor teórico que el que puede alcanzar Sheldon—, no cabe duda de que jamás podrán decirnos nada sobre el *contenido real* de la vida personal, ni, por consiguiente, sobre sus *estructuras esenciales* y su *lógica interna de desarrollo.* Lo que quiero poder comprender sobre la base de una psicología de la personalidad digna de ese nombre, es *lo que el hombre hace de su vida y, a la vez, lo que su vida hace de él.* Tal psicología debe situarse resueltamente en otro plano que no sea el ofrecido por los semanarios ilustrados. Permítasenos declarar que el hecho de que un hombre experimente placer en la defecación —rasgo importante de la viscerotonía, según Sheldon—, o que esté a menudo en movimiento —«gesticular, saltar fácilmente de la silla, ir y venir por el cuarto»,[64] en vez de ser reposado y calmo, rasgo importante del «activo», de acuerdo con la caracterología de Heymans—, nos parece de un valor casi ínfimo respecto de la cuestión decisiva de *lo que él hace* en todos los campos de la vida humana real, el económico, social, político, cultural, familiar, etc.: ¿es un trabajador productivo o un parásito social; sus vínculos con los demás hombres están o no dominados por formas sociales alienadas de relaciones; disfruta egoístamente de los cambios en las condiciones sociopolíticas existentes o es artífice de ellos; su personalidad está estancada y esclerosada, o se halla en vías de desarrollo multiforme; es consciente de la base real de esta personalidad y de la naturaleza de sus relaciones con el mundo en el cual vive, o todo esto permanece para él envuelto en las brumas de una ideología mistificadora? A nues-

63 *Ibid.*, pág. 303.
64 Le Senne, *Traité de caractérologie*, ⁂ París: P.U.F., 1949, pág. 637; primera pregunta del cuestionario de la encuesta estadística de Heymans y Wiersma.

tro entender, son estos los interrogantes que, junto con muchas otras cosas del mismo orden, llegan al fondo del sentido objetivo de la vida de un hombre: *su contenido de actividad, no su «forma tipológica»*; lo que hace, y no solo su manera de hacerlo, sobre todo cuando esta «manera» es descripta en base a los más fútiles criterios.

Y llegan al fondo, no solo desde el punto de vista teórico, sino, de modo simultáneo, también desde el punto de vista práctico, pues la psicología de la personalidad, repitámoslo, merecerá de veras ese nombre cuando sea, en cuanto dependa de ella, el *instrumento para la completa expansión de todas las personalidades*; completa en la medida en que una etapa determinada de desarrollo de las fuerzas productivas, de las relaciones sociales y de la cultura, lo permita efectivamente a cada individuo. Si es exacto que cualquier concepción de la ciencia de la personalidad, al mismo tiempo que expresa nociones teóricas y epistemológicas sobre la ciencia y sobre el hombre, engloba también necesariamente, tenga o no conciencia de ello, un proyecto fundador de orden práctico, *político* en el sentido amplio de la palabra, cuya puesta en práctica constituye en el nivel del saber, entonces la concepción de la psicología de la personalidad que aquí proponemos es inequívoca: el proyecto práctico que se propone aplicar y con el cual se articula no es otro que el *socialismo científico*, que también es el *humanismo científico*. En cambio, el proyecto fundador de una psicología del temperamento como la de Sheldon es abiertamente conservador respecto de la sociedad capitalista, explotadora y alienante. Ya en el prólogo de su libro, Sheldon lo dice con toda tranquilidad: su finalidad es fundar «una discriminación entre los efectos de la herencia y los del medio», discriminación apta para suministrar «la palanca necesaria a fin de abordar numerosos problemas sociales, desde la orientación profesional y la especialización militar hasta el aislamiento y la eliminación del cáncer».[65] Dejemos el cáncer; lo que aquí aparece sin disimulo es que el objetivo supremo de Sheldon consiste simplemente en mejorar la subordinación de los individuos a relaciones sociales que, no hace falta decirlo, no son cuestionadas, y a las que incluso se trata de consolidar, haciendo lo posible por colocar a los individuos bajo su dependencia («ese papel socialmente útil que durante tanto tiempo se ha esperado de la psicología»),[66] por ejemplo, al incorporarlos al servicio militar. Es, hablando en términos estrictos, una psicología de sargento reclutador.

Nada podría revelar mejor el sentido real de la dicotomía herencia-medio, tomada como base de la conceptualización del individuo humano: lo que en esta obra se llama hereditario, tras la cortina de humo de las presuntas pruebas experimentales y del supuesto veredicto del cálculo estadístico; lo que, desde el comienzo, es disfrazado como datos biológicos, es *el conjunto de los efectos que obra sobre los individuos un sistema social identificado con una naturaleza inmutable*. Relacionar la personalidad con un temperamento concebido como su «base biológica» significa entonces que no se sabe o no se quiere emprender el estudio crítico de su base socio-histórica real. Y los conceptos admiti-

65 *Les variétés . . . , op. cit.*, pág. VII.
66 *Ibid.*

dos como punto de partida de una ciencia de ese género pertenecen directamente a la ideología conservadora ambiente.
Por otra parte, a causa de lo antedicho, nada puede ser más erróneo que rechazar, en cierta manera en bloque, todas las teorías de la personalidad, en nombre de un pragmatismo escéptico, no queriendo ver en cada una de ellas otra cosa que una racionalización más o menos lograda y carente de valor intrínseco a partir de una elección política subjetiva y arbitraria, indemostrable por lo tanto. En realidad, el *alcance humano objetivo* de cada teoría de la personalidad sirve para *evaluar* el proyecto político del cual parte, pues cada proyecto político tiene la concepción de la personalidad que merece. Si en casi todas las teorías existentes llama la atención la extrema estrechez del campo de visión en el cual captan la personalidad, percibiendo solo algunas de sus formas y aun, en ocasiones, las más mezquinas, la razón de ello es precisamente que, desde el comienzo —hecho inconcebible para cierto tipo de científico y sin embargo flagrante—, *las anteojeras de clase sustraen* a la vigilancia científica las bases esenciales de la personalidad, es decir, el conjunto de las relaciones sociales, que permanecen invisibles mientras no se entra en conflicto práctico con ellas y no *se está obligado a cuestionarlas*. En tal sentido existe un vínculo, empíricamente observable, entre el desarrollo de la psicología y una actitud progresista desde el punto de vista político. Y si, como sostenemos aquí, sólo el socialismo científico permite fundar una psicología de la personalidad con un contenido de genuina riqueza, científica y adulta —*verdadera*, en una palabra—, se debe a que no es una «opinión política» más, un limitado prejuicio de clase, sino la reflexión científica del movimiento histórico real y su prolongación consciente hacia el porvenir, movimiento del cual se puede abstraer únicamente en la imaginación, y que pertenece en alto grado a la esfera de lo *demostrable*. En resumen, una teoría de la personalidad se condena a sí misma cuando declina toda relación con lo que constituye, para cada hombre y para la sociedad en su conjunto, lo más vital que existe en la vida humana, y cuando lo rechaza, implícitamente o no, hacia la sociología, el estudio de las «mentalidades» o incluso la «filosofía» o la literatura, como si en suma, el contenido de una vida no fuera más que un accidente contingente de la personalidad. Pero a fin de comprender de qué manera puede la teoría de la personalidad tomar ese contenido como objeto esencial, es necesario pasar por la ciencia de las relaciones sociales; en consecuencia, por el marxismo. Por eso en psicología cuesta tan caro ignorar el marxismo, o aunque sea conocerlo de manera demasiado superficial.
Por otro lado, el caso de Sheldon dista de ser el único que testimonia en qué miserias biologizantes cae una psicología que omite el papel fundamental de las relaciones sociales. En todas partes aparecen ilustraciones de esto, ya que sin duda el biologismo sigue siendo aún el más difundido sucedáneo ideológico de la teoría de la personalidad, siempre ausente. Kretschmer, por ejemplo, formula esta hipótesis en su libro sobre los hombres geniales:

«En su mayoría, los grandes filósofos, teólogos y fundadores de religión deben ser leptosomos-esquizotímicos; en cambio, los grandes na-

turalistas, médicos y experimentalistas en el campo de las ciencias de la naturaleza, tendrían que ser de preferencia pícnicos-ciclotímicos».[67]

«Para verificar esta hipótesis, Kretschmer estudió muchas colecciones de retratos de hombres de ciencia, médicos, personalidades eminentes», y cree hallar en un total de cincuenta y nueve filósofos, teólogos y juristas, un 59 % de leptosómicos, o sea, simplificando, de flacos, y apenas un 15 % de pícnicos, vale decir, de gordos. El primitivismo de esa «verificación» causa pavor.
Dice J. Nuttin:

«Fácil es citar a título de ejemplo muchos nombres ilustres que confirman la tesis de Krestchmer. Basta pensar, en filosofía, en Descartes, Locke, Spinoza, Hegel, Schopenhauer, Nietszche, todos ellos leptosómicos puros o muy pronunciados».[68]

Hubo, evidentemente, filósofos delgados. Pero lo notable de semejante enfoque no es solo la facilidad con que se podría reunir una lista opuesta y exactamente tan probatoria como esta, aunque en sentido inverso, entre los filosófos antirreligiosos y hasta materialistas, como Hume, Diderot, d'Holbach, Helvetius o Marx, pero también entre los más espiritualistas, incluso los teólogos, entre ellos Tomas de Aquino, Berkeley, Leibniz, Schelling o Lachelier, que eran ciertamente todo lo contrario de flacos.
No, lo más aleccionador vuelve a ser aquí la deplorable endeblez de las *nociones básicas*, por ejemplo, esta dicotomía que se opera entre «filósofos y teólogos», por una parte, y «naturalistas, médicos y experimentalistas», por otra, ¡como si Descartes, para tomar al que encabeza la lista de los citados, debiera probar la tesis en su condición de filósofo, pero no invalidarla en calidad de científico! Lo más decisivo es que la hipótesis según la cual el pensamiento filosófico o el pensamiento científico podrían hallarse predeterminados en los rasgos corporales atestigua tal incomprensión de lo que, en verdad, representan las condiciones reales de uno y otro, que cualquier examen crítico resulta superfluo. Otro caso es el de la caracterología establecida por Heymans, y que, aunque sólo se ocupa de los determinantes biológicos de los caracteres, admite no obstante que «todas las determinaciones fundamentales y derivadas del carácter pueden ser enunciadas en un lenguaje estrictamente fisiológico».[69] Con esto confirma, sin lugar a dudas, que se basa en la creencia en una estructura biológica innata de las bases de la personalidad. Por tal motivo arriba a conclusiones del mismo nivel que las expuestas por Sheldon.[70] En Pavlov, la caracterización biológica se encuentra establecida del modo más científico y con la conciencia de los límites teóricos de su ámbito; sin embargo, ¿no resulta significati-

67 Véase el análisis que efectúa J. Nuttin (*La structure de la personnalité*, ⁂ París: P.U.F., pág. 195) sobre el libro de Kretschmer *Geniale Menschen*, 1948.
68 *Ibid.*, pág. 195.
69 Le Senne, *Traité . . .*, *op. cit.*, pág. 18.
70 Véase en Le Senne el increíble párrafo titulado: «Caracterologie politique», donde el destino de la nación francesa, desde la Guerra de los Cien Años hasta Pétain, es explicado por medio de la mezcla de activos primarios y emotivos secundarios en su población (págs. 571-79.)

vo comprobar que, en cuanto nos aventuramos fuera del campo de la tipología nerviosa, válida *tanto para el hombre como para el perro* (división cuatripartita de Pavlov: muy excitable, desequilibrado o colérico; muy equilibrado, móvil o sanguíneo; muy equilibrado, inerte o flemático; débil o melancólico), e intentamos abordar en *términos fisiológicos* el terreno de la tipología *propiamente humana*, desembocamos en conceptos —tipo «intelectual» con predominio del segundo sistema de señales, el lenguaje, sobre el primero, las sensaciones; tipo «artístico», con predominio del primer sistema sobre el segundo; tipo «intermedio»— acerca de los cuales hay que decir que ya carecen absolutamente de rigor y no pueden conducirnos muy lejos?

Hay que rendirse, por lo tanto, ante la evidencia: el biologismo y el fisiologismo son errores fundamentales en materia de teoría de la personalidad: existe, sin duda, algo así como las estructuras biológicas de la individualidad, pero que no es la base de la personalidad desarrollada sino, al contrario, cada vez más un producto de ella. Hallamos aquí el equivalente psicológico del error histórico fundamental según el cual la base de las sociedades humanas sería *evidentemente geográfica*. Ahora bien, aunque es verdad que el desarrollo de la humanidad *ha partido* de las condiciones naturales, en su totalidad la historia de los hombres consiste precisamente en la transformación de esos «datos naturales en datos históricos»,[71] lo cual no significa que haya cesado el condicionamiento recíproco entre la «geografía» y la «historia» —*El capital* es demostración suficiente de lo lejos que estaba Marx de todo desdén respecto del papel de las condiciones geográficas—, sino que en conjunto se ha invertido: los «datos» geográficos no son ya la base de la historia desarrollada, puesto que ellos mismos se han ido convirtiendo en *resultados históricos*; la historia es su propia base, como es también la base real de esos «datos» geográficos. Esa inversión de lo natural en lo social, que Marx desentrañó por entero, es el secreto de todo el proceso de la hominización. Dentro de este orden de ideas, de ningún modo es cuestión de proponer a la psicología que desdeñe el papel de los «datos» biológicos —por supuesto, el condicionamiento recíproco entre lo «biológico» y lo «psicológico» jamás cesa—, sino de comprender cabalmente que los «datos» biológicos que caracterizan al individuo psíquico en el momento de nacer, y que por lo demás ya son en parte un producto de la sociedad anterior, van siendo transformados por el desarrollo de la personalidad en *resultados psicológicos*, por cuyo motivo son menos base que producto de este. Comprenderlo significa quedar inmunizado contra la enfermedad infantil que es sin duda la más perniciosa que puede atacar a la psicología de la personalidad: el *naturalismo*, la tendencia a concebir las actividades psíquicas como *facultades naturales*, a relacionarlas con una individualidad concebida, a su vez, como *sostén natural* de aquellas, a «explicarlas» mediante los *datos naturales de la biología* —o a través de datos inmediatos de la conciencia, según que el naturalismo se presente bajo formas seudomaterialistas o francamente espiritualistas—, sin advertir que en realidad son, en su esencia misma, productos de las relaciones sociales. Como ya se ha visto, este fetichismo de las funciones píquicas, correlativo con

71 *Contribution*, pág. 161.

el de la mercancía en el campo de la economía política, es en psicología un error imperdonable.

En su forma *fisiologista* es, por otra parte, un error mucho más insidioso, y que debe ser combatido con rigor mucho mayor, por cuanto tiene *apariencia materialista.* Afirmar que todo aquello que es psíquico es nervioso, y que *en consecuencia* la totalidad de la personalidad es de orden fisiológico, que el hombre es un animal político, pero un animal de todas maneras; en suma, *negar radicalmente el capricho espiritualista del alma,* ¿no es acaso el colmo del materialismo? Así parece en un primer instante. Y sin duda era históricamente inevitable que la crítica del espiritualismo fuera hecha primero bajo la forma de un materialismo en apariencia radical y, en realidad, aún incompleto en esencia: el *materialismo fisiológico y médico,* inscripto en lo más hondo de la tradición del materialismo burgués de Francia, el médico desde Régius, discípulo abusivo de Descartes, hasta el médico Broca, pasando por los médicos La Mettrie, Cabanis y Broussais.[72] Ese materialismo ha prestado grandes servicios ideológicos, que ningún marxista debe olvidar. Calumniado y boicoteado durante largo tiempo —y, lo que es peor, mutilado por esa incesante opresión—,[73] suministró el terreno propicio para la elaboración de una ciencia materialista del psiquismo, de una fisiología de la actividad nerviosa superior, y no sólo en Francia, sino en el mundo: recuérdese, por ejemplo, la influencia que este materialismo médico francés ejerció sobre Setchenov y Pavlov. Además, no todos sus méritos pertenecen al pasado. La negación materialista científica de la metafísica espiritualista del alma sigue siendo actual, y sin duda seguirá siéndolo mucho tiempo. Mientras cada año, en demasiadas cátedras de filosofía, se enseñen como axiomas a millares de jóvenes los pésimos sofismas de un Bergson, por ejemplo, para quien la imagen de la realidad material no puede estar en el cerebro porque, al contrario, «el cerebro es una parte de esta imagen»,[74] seguirá estando a la orden del día la lucha en favor de la concepción materialista del psiquismo.

Sin embargo, el principal defecto del materialismo fisiologista es, precisamente, que *no puede* conducir a la victoria en esta lucha. Y no puede hacerlo porque, si sabe mantenerse dentro de los límites que en efecto le corresponden, nada podrá decirnos sobre la personalidad histórico-social, o sea precisamente aquello que busca a tientas el espiritualismo, en lo que tiene de mejor, a través del concepto de alma; y si rebasa sus lindes legítimos, se transforma en ideología, tan falsa y perjudicial como el propio espiritualismo metafísico. Y lo es, precisamente, en la medida en que desconoce de manera radical las relaciones sociales que constituyen la base misma de la personalidad, y cree explicarlas mediante la ficción de una *consistencia* (e incluso, en las versiones más burdas, de una *sustancia*) *natural* de la identidad psíquica, no menos mistificadora que la *sustancia sobrenatural* del alma. En defini-

72 Marx y Engels habían señalado perfectamente esta corriente materialista médica en el pensamiento francés. Cf. *La Sainte Famille,* ⁂ París: Ed. sociales, 1969, cap. VI.

73 Cf. sobre este punto L. Sève, *La philosophie française . . . , op. cit.,* pág, 129 y sigs.

74 *Matière et mémoire,* París: P.U.F., 1946, pág. 14.

tiva, hay que comprender este hecho fundamental: el materialismo histórico ha permitido descubrir la existencia de un *psiquismo exento de cuerpo orgánico*, o con mayor exactitud, que las *fronteras reales del psiquismo exceden sobremanera de las fronteras del organismo*. Las exceden sobre todo en este primer sentido: que las condiciones naturales, y en especial los instrumentos de trabajo (o, en términos más amplios, de actividad social), sin dejar de ser exteriores a la individualidad orgánica, son *asimilados* por la actividad e *integrados* en sus circuitos; se convierten por ende, hablando con precisión, en el *cuerpo inorgánico del hombre*, como dice Marx respecto de la tierra en el caso de las sociedades más débilmente desarrolladas, y con mayor razón, respecto de instrumentos complejos de trabajo, que «son en cierto modo una prolongación de su cuerpo».[75] Vayamos más lejos: no solo se debe admitir la existencia de ese vasto y diverso cuerpo inorgánico del hombre, sino que, precisamente, lo que requiere explicación es la ilusión opuesta, conforme a la cual el cuerpo humano, en cuanto soporte de la personalidad, *se reduciría al organismo*.

«Lo que necesitaría explicación (o sería el resultado de un proceso histórico) no es la *unidad* entre los hombres vivientes y activos y las condiciones naturales e inorgánicas de su metabolismo con la naturaleza, sino, por el contrario, la *separación* entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y de su actividad, separación que es total únicamente dentro de la relación entre trabajo asalariado y capital. Esta separación no se cumple en la relación esclavista y la servidumbre, donde una parte de la sociedad es tratada como simple condición *inorgánica* y *natural* de la reproducción de la otra».[76]

En otras palabras, la reducción de la base material de la personalidad al organismo individual, que culmina en el materialismo médico burgués, se presenta en su versión moderna como una *ideología típica de la sociedad capitalista*, o sea de la sociedad que supone, como condición histórica previa, la completa separación entre los productores y los instrumentos de producción. Bajo determinado aspecto, el concepto de cuerpo definido *abstractamente*, fuera de las condiciones no orgánicas del trabajo productivo —concepto *legítimo* en el campo fisiológico y médico—, es *ya idealista en sí* como concepto de psicología de la personalidad. Al desconocer el carácter esencial de la actividad productiva, de la práctica social, o sea, en este caso, de todo el espíritu de las *Tesis sobre Feuerbach* y el marxismo maduro, ese concepto idealista tiene por complemento necesario una concepción *idealista* del alma, aunque sea bajo la forma aparentemente materialista de un alma biologizada. Por consiguiente, lo que debe ser radicalmente criticado y superado es toda la problemática tradicional del alma y el cuerpo.
Aún hay más que agregar. El cuerpo inorgánico del hombre, base real de su personalidad en conjunción con su cuerpo orgánico, no se reduce a las condiciones naturales y los instrumentos de producción, ni siquiera al conjunto de bienes sociales como el *lenguaje*,[77] a partir de los

75 *Fondements*, vol. I, págs. 451 y 454.
76 *Ibid.*, págs. 451-52.
77 Cf. págs. 452-53.

cuales se construye esta personalidad, sino que es, además, el conjunto de las relaciones sociales en cuyo interior esta se produce. Es que, en una sociedad desarrollada, la mayoría de los actos humanos no siguen su curso de acuerdo con un circuito meramente individual; al contrario, una parte más o menos grande de su trayecto pasa por circuitos sociales a menudo muy alejados de la realidad inmediata de la acción concreta del individuo.

Por ejemplo, para explicar una relación aparentemente tan simple como el salario que se paga a un obrero a cambio de su trabajo, es necesario pasar por una serie de esos circuitos, incluso por el estudio de la competencia capitalista en escala internacional. Hasta la *inmensidad del rodeo* entre el punto de partida de la acción de un individuo y el regreso de esta a él explica la *inconsciencia fundamental espontánea del individuo en cuanto a las bases reales de su personalidad.* Habrá que examinar si este inconsciente no es por lo menos tan esencial como el freudiano, y cuál es la relación exacta entre ambos; allí reside, sin duda, el punto central en el esfuerzo por establecer las modalidades de articulación posible de la teoría psicoanalítica con el materialismo histórico, y la teoría de la personalidad que este implica. En la forma de individualidad característica del capitalismo, esta inconsciencia respecto de la base real es tanto más profunda cuanto que las relaciones sociales adquieren allí la forma mistificada de cosas, y cosas de naturaleza muy abstracta. De esta manera la personalidad viviente del trabajador, no pudiendo realizarse más que a través de las relaciones de producción dominantes, cobra la forma del valor de la fuerza de trabajo. Ahora bien, este *no tiene*, en sí mismo, *ninguna realidad fisiológica*, aunque rija toda la actividad del individuo. Marx subrayó que, como el valor

«no es otra cosa que una manera social particular de medir el trabajo empleado en la producción de un objeto, no puede contener elementos materiales, como tampoco puede contenerlos, por ejemplo, la cotización cambiaria (. . .) Hasta ahora, ningún químico ha descubierto valor de cambio en una perla o un diamante».[78]

También el fisiologismo de la psicología corriente debería sentirse destinatario de esta mordaz observación dirigida al realismo ingenuo de la economía política vulgar. En efecto, precisamente por la misma razón, *ningún fisiólogo descubrirá jamás el valor de la fuerza de trabajo en la célula nerviosa, y ningún especialista en genética hallará el origen de aquel en los cromosomas.* Este es uno de los consejos que, de tanto en tanto y sin dogmatismo, el filósofo puede dar al científico, quien haría mal en desdeñarlos. Allí reside la clave de todo el error biologista y fisiologista en psicología: se busca el secreto de la personalidad *donde no puede estar.* Superponiendo las fronteras del psiquismo y las del organismo, se comete una gravísima falta, oculta bajo la apariencia exterior de la evidencia inmediata. En cambio, si se reflexiona verdaderamente sobre la base del marxismo, se toma en serio, por ejemplo, esta profundísima observación del psicólogo soviético Vygotski:

78 *Le Capital*, vol. I, págs. 93-94.

«No hay ninguna posibilidad de hallar el origen del acto libre en las alturas del espíritu o en las profundidades del cerebro. El intento idealista de los fenomenólogos está tan deshauciado como el intento positivo de los naturalistas. Para descubrir el origen del acto libre, hay que salir de los límites del organismo, y no para entrar en la esfera íntima del espíritu, sino en las formas objetivas de la *vida social*; el origen de la conciencia y de la libertad humanas debe ser buscado en la historia social de la humanidad. Para hallar el alma, es preciso perderla».[79]

En mi opinión, esta admirable fórmula, interiormente animada por la dialéctica misma de la *Sexta tesis sobre Feuerbach*, lleva a definir de modo original la actitud del materialismo verdaderamente científico —es decir, marxista— con respecto a la *ilusión espiritualista del alma*. A criterio del materialismo fisiologista, el alma es un mero desvarío, una palabra hueca, que conviene borrar lisa y llanamente del vocabulario científico. Para el materialismo histórico, la discusión sobre el alma como «sustancia inmaterial» está definitivamente superada, y no se trata de retroceder en ese aspecto. Esto, sin embargo, sigue siendo insuficente si no se va más allá, hasta la rigurosa captación de lo que constituye el *núcleo racional* de la noción de alma, su *concepto científico* o sea *la dinámica de las relaciones no fisiológicas que animan una personalidad*. Desde tal punto de vista, el concepto de alma no solo es apto para funcionar en la teoría materialista; incluso agregaré que el materialismo no podría omitirlo sin convertirse en un contrasentido. Y, ciertamente, también aquí se verifica la exactitud de la apreciación de Lenin:

«Desde el punto de vista de un materialismo vulgar, simplista, metafísico, el idealismo filosófico es *solamente* inepcia. En cambio, desde el punto de vista del materialismo *dialéctico*, el idealismo filosófico es un desarrollo *exclusivo*, exagerado, *überschwengliches* (hiperbólico; Dietzgen), de uno de sus rasgos, de uno de sus aspectos, de uno de los límites del conocimiento, que se convierte así en algo absoluto, *separado* de la materia, de la naturaleza, divinizado».[80]

Lo expresa más crudamente al observar:

«El idealismo inteligente está más cerca del materialismo inteligente que el materialismo estúpido».[81]

El materialismo inteligente *no niega* el alma; muestra su *realidad* dentro de la dinámica de las relaciones constitutivas de la personalidad. La primera actitud sigue pasando a veces por la de mayor firmeza materialista, pero, en verdad, no solo es falsa, sino que también ocasiona un evidente perjuicio al materialismo, al cual pretende servir. Ante todo, porque, la pura y simple negación del alma, en el sentido del materialismo fisiologista, no puede convencer acabadamente sobre la exac-

79 A. Louria, «Vygotski et les fonctions psychiques», *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, nº 51, 1966, págs. 96-97.
80 Lenin, *Cahiers philosophiques*, París: Ed. sociales, 1955, pág. 282.
81 *Ibid.*, pág. 229.

titud del materialismo a quienes piensan que es evidente que no se puede explicar la vida de una personalidad en lo que esta tiene de más esencial, en su *sentido*, ateniéndose a consideraciones biológicas. Semejante reducción perjudica, por lo tanto, al propio materialismo. Más aún: sirve al espiritualismo. ¿No resulta acaso sumamente notable ver cómo hoy, dentro del espiritualismo, retrocede cada vez más el viejo y limitado punto de vista que se esfuerza por desestimar a toda costa el papel del cerebro para dejar lugar a la metafísica del alma y a la mitología de la persona, mientras se desarrolla, en cambio, una nueva forma de espiritualismo particularmente reconocible en las publicaciones de un fisiólogo y moralista como Chauchard, que atribuye al cerebro un lugar determinante en la explicación de la conciencia? En la actualidad, el *cerebralismo* que el materialismo médico del siglo XIX blandió como un arma contra la metafísica religiosa sirve cada vez más abiertamente de instrumento a la contraofensiva espiritualista. Y esto no es difícil de comprender. Cuanto más se *reduce* la explicación científica, materialista, del psiquismo y la personalidad a una explicación por medio del cerebro, y cuanto más *irreductibles* se muestran aquellos a una simple explicación materialista y científica, tanto más la insatisfacción causada por este tipo de enfoque, visiblemente limitado, alienta la reivindicación de un *suplemento de alma.* Pero, profundizando más, una antropología que ignora el papel decisivo del trabajo y sus relaciones en la formación del hombre es idealista, y hasta secretamente teológica en su espíritu. A. Leroi-Gourhan puso ya de manifiesto la aparente paradoja de que la tesis del origen animal del hombre, comprendida de esta manera, sirva de hecho al idealismo.[82] Obsesionadas por la idea del hombre-mono, la paleontología y la prehistoria del siglo XIX y comienzos del XX persistieron largo tiempo en el error. Dice J. Suret-Canale:

«Desde hace mucho tiempo, estimulaba las imaginaciones el parecido que con el hombre tenían los "grandes simios antropomorfos". Rompiendo con la prudencia de Darwin, Haeckel quiso ver en ellos a los antecesores del hombre, y dentro de esta perspectiva de los "eslabones intermedios" entre el chimpancé o el gorila y el hombre se inscribió la interpretación de los descubrimientos paleontológicos. A este primer yerro, comprensible en suma y que no era inadmisible como hipótesis de trabajo, se agregó otro: más o menos conscientemente, se traspuso en términos de apariencia materialista el prejuicio idealista que hacía del "alma" la esencia misma del hombre: reemplazando el alma por el cerebro, la evolución hacia la humanidad se concibió ante todo como un proceso de "cerebralización"».[83]

Con esto se desconoce o rechaza todo el papel del trabajo social, ligado a la liberación de la mano, a su vez inseparable de la posición erguida, propia de los antepasados del hombre y ausente en los grandes monos; y el hombre, en lugar de haberse producido lentamente a sí mismo,

82 A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, vol. I, «Technique et langage», París: Albin Michel, 1964, cap. I.
83 J. Suret-Canale, «Des origines de l'homme aux problèmes de l'humanisme», *La Nouvelle Critique*, nº 172, febrero de 1966, pág. 145.

aparece ahora sólo como producto pasivo de un proceso cósmico de antropogénesis, respecto de cuyo origen y sentido nada costará a un Teilhard de Chardin sostener que son divinos, ya que su concepción está mistificada por anticipado en forma especulativa. Vemos de qué manera se encuentran ligados entre sí la negación biologista del alma, el desconocimiento del materialismo histórico y la reincidencia en el espiritualismo. En el campo de la psicología, Politzer ya había expresado perfectamente esta profunda complicidad, diciendo:

«El materialismo médico, fisiológico o biológico no es todavía otra cosa que una reacción negativa frente al espiritualismo; una negación estrictamente calcada de la afirmación; el viejo materialismo se ha vaciado en el molde del espiritualismo. Acepta el modo en que este último delimita el objeto de la psicología y plantea sus problemas; retomando el mismo texto y nombrando simplemente materia todo aquello que el espiritualismo llama espíritu, conserva el espiritualismo como una heladera».[84]

Mucho más lejos y más claro que sus contemporáneos veía Engels cuando escribió, en 1876, en su estudio sobre *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, cuyo título mismo ostenta, sin embargo, el sello del estado de los conocimientos en esa época:

«Ante todas estas formaciones (arte y ciencia, naciones y Estados, derecho, política y religión) que se presentaban ante todo como productos del cerebro, y que parecían dominar a las sociedades humanas, los productos más modestos del trabajo manual pasaron a segundo plano; tanto más cuanto que la cabeza que establecía el plan de trabajo —y ya en una etapa muy precoz del desarrollo de la sociedad (por ejemplo en la familia primitiva)— tenía la posibilidad de hacer ejecutar por otras manos que no fueran las suyas el trabajo proyectado. Se atribuyó al espíritu, al desarrollo y la actividad del cerebro todo el mérito de la rápida evolución de la sociedad; los hombres se habituaron a explicar su actividad mediante su pensamiento, en lugar de explicarla a través de sus necesidades (que, no obstante, se reflejan naturalmente en su mente, se hacen conscientes), y fue así como, con el correr del tiempo, se vio nacer la mencionada concepción idealista del mundo que, en especial desde la declinación de la Antigüedad, dominó los espíritus y sigue reinando a tal punto que hasta los científicos materialistas de la escuela de Darwin no siempre pueden formarse una idea clara del origen del hombre, dado que, bajo la influencia de esta ideología, no reconocen la función cumplida por el trabajo en la evolución a que nos referimos».[85]

Palabras más que nunca actuales en el momento en que, por una ignorancia o una subestimación persistentes del marxismo, se ve surgir aquí o allá el cerebralismo, pese a estar condenado por los descubrimientos convergentes de la antropología moderna. Reaparece hoy con

84 G. Politzer, *La crise de la psychologie contemporaine*, ⁂ París: Ed. sociales, 1947, pág. 103.
85 F. Engels, *Dialectique de la nature*, pág. 178.

insistencia, incluso en una obra del nivel de la de Claude Lévi-Strauss, la hipótesis última según la cual las estructuras que, según él, sostienen todas las manifestaciones de la cultura, tendrían origen en «leyes universales del espíritu humano», explicables a su vez por medio de la «estructura del cerebro».[86] Por otra parte, la atención despertada por el estructuralismo levistraussiano no es ajena a la ofensiva del biologismo y el materialismo cerebralistas que se observa desde hace algunos años en las ciencias humanas. Ahora bien, cabe señalar que dicho cerebralismo —cuya función objetiva es sustituir las infraestructuras económicas, en calidad de base real del desarrollo social humano, por «infraestructuras» biológicas que permitan escamotear el papel decisivo de las relaciones de producción—, lejos de ser fruto de la ciencia más avanzada, no constituye más que el resurgimiento del más craso error de la antropología del siglo pasado.

Por lo demás, la lucha del marxismo contra el materialismo fisiologista no debe ser únicamente concebida para uso externo. Es que el marxismo no está libre, por su parte, de toda deformación en este sentido, de toda recaída parcial en el nivel de ese materialismo burgués del siglo XIX, obnubilado por la *obsesión* de tener que combatir el espiritualismo del alma mediante el fisiologismo de la actividad nerviosa, nacido de una tradición secular de lucha materialista contra el *animismo*; no está protegido de cualquier retroceso parcial respecto de lo que constituye justamente su especifidad y la fuente de su extraordinaria fecundidad científica: el descubrimiento del materialismo *histórico*. En cuanto a esto, es preciso reflexionar sobre el hecho de que, la mayoría de las veces, el aporte posible del marxismo a la psicología ha sido comprendido, hasta ahora, como la contribución del materialismo dialéctico —que no se trata, por supuesto, de subestimar—, pero bastante menos como la del materialismo histórico, que es sin embargo muchísimo más esencial: rastro inequívoco de una tendencia a considerar la conceptualización psicológica como perteneciente a las categorías de la *materia* —lo cual es exacto—, y no tanto como articulada con las de la *historia*. De tal manera, forzoso es decirlo, *El capital* no aparece todavía, *aun para el marxismo*, como la clave de la teoría de la personalidad, mientras que, en esta perspectiva, se han depositado a menudo esperanzas desproporcionadas en la fisiología pavloviana. Y, desde este punto de vista, el hecho de que hasta el presente la teoría científica de la individualidad y de la personalidad que se articula con el marxismo no haya sido elaborada como es necesario, crea un *peligro objetivo* de regresión parcial al materialismo que Marx y Engels denominaban de los «vulgarizadores ambulantes» —Vogt o Büchner—, peligro tanto mayor si la formación biológica y médica no es equilibrada por un estudio profundizado del materialismo dialéctico e *histórico*.

Esto es lo que surge, por ejemplo, cuando se procura desentrañar el carácter profundamente burgués de la ideología de los «dones».[87] Al ser cuestionada esta ideología, se suscita al comienzo, aun entre los

86 Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, ⁂ París: Plon, 1958, pág. 106; *La pensée sauvage*, ⁂ París: Plon, 1962, págs. 328, 333, 349, etcétera.
87 Véase L. Sève, «Les "dons" n'existent pas», *L'école et la nation*, octubre de 1964.

marxistas, un reflejo *biologista* que consiste en afirmar el papel fundamental de los datos orgánicos, hasta hereditarios. Ya se ha visto que esta concepción —exacta a lo sumo en lo que se refiere al niño de pecho— conduce a un grave desconocimiento de la inversión de las relaciones entre lo biológico y lo social, del desarrollo extraorgánico del psiquismo, de la formación de una dinámica de las relaciones sociales entre las conductas a medida que se constituye la personalidad. En definitiva, creer en la ideología de los «dones» implica considerar los datos biológicos iniciales como auténtica y permanente infraestructura de la personalidad, a la cual las relaciones sociales solo *agregan superestructuras* socializadas, lo cual implica el mismo error de fondo que, por ejemplo, el punto de vista geopolítico con relación al materialismo histórico. En consecuencia, se insinúa con ello un posible retroceso respecto del marxismo, posibilidad que el pensamiento burgués busca incesantemente aprovechar.[88] En cambio, si se lleva a cabo respecto de este punto la inversión marxista del antiguo materialismo, coadyuvando a la construcción de la teoría científica de la personalidad en su fundamento histórico-social, se confiere al marxismo su total fecundidad, no solo para la psicología, sino para el conjunto de las ciencias del hombre. Al mismo tiempo, esto permite al materialismo *vencer* al espiritualismo, haciéndose realmente convincente, vale decir, capaz de *refutar* sus errores demostrando también su mecanismo; y no solo eso, sino responder, mejor que el propio espiritualismo, a lo que puede haber de justo en la *tesis de la inmaterialidad del alma*: la irreductibilidad de la dinámica de las relaciones constitutivas de la personalidad a su base fisiológica. Desde este punto de vista, la propia historia del espiritualismo aparece bajo una luz nueva. Así el padre Dubarle, cuando observa que el hombre, en el Antiguo Testamento, «es considerado como una unidad indisoluble, cuyas actividades psíquicas no se dejan separar del organismo», mientras que en el Nuevo «se manifiesta la distinción de dos partes constitutivas, el cuerpo y el alma»,[89] no está en condiciones de *explicar* tal comprobación. Para hacerlo, es evidente, habría ante todo que estudiar precisamente las transformaciones que se han operado en el mundo de la división del trabajo y de las relaciones sociales, y por lo tanto en las formas de individualidad y las personalidades reales, así como en las ideologías mediante las cuales se manifiestan.[90] El estudio de las condiciones en que *nace el alma* en

88 En la ciencia europea de la segunda mitad del siglo XIX, la presión científica del dogma erróneo de la herencia psicológica era tan fuerte que, en algunas notas no destinadas a la publicación, Engels se dejó llevar a escribir: «Formas del pensamiento en parte también hereditariamente adquiridas por evolución (por ejemplo, evidencia de los axiomas matemáticos para los europeos, no por cierto para los bosquimanos y los negros de Australia)». (*Anti-Dühring*, París: Ed. sociales, 1969, pág. 379. Véanse también págs. 454-55). Es preciso decir con franqueza que en esto hay un error. Lo que sorprende no es que, sobre este punto, haya algunas líneas erróneas en Engels (lo contrario sería milagroso), sino que él y Marx, en lo esencial, supieran descubrir la verdad más allá del desarrollo, no solo de las creencias, sino de la ciencia de su época.

89 A. M. Dubarle, «La Bible a-t-elle une doctrine sur l'âme et le corps», en «L'âme et le corps», *Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français*, nº 35, junio de 1961, pág. 183.

90 Sobre este último punto, véase, p. ej., J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, París: Maspero, 1965, cap. VI.

cuanto *concepto humano* podría indicarnos, a la vez, *de qué está hecha verdaderamente* y, por ende, *cuál* de los dos, si el espiritualismo (o el materialismo biologista), inseparable de ella como de su sombra, o el materialismo histórico, que nos permite captar al fin su consistencia, puede dar a la reivindicación de un «suplemento de alma» otro carácter que el de un deseo piadoso: la realidad de un desarrollo histórico.

2. Psicología de la personalidad y ciencias psicosociales

La clara demarcación de la frontera entre ciencia de la conducta y ciencia de la personalidad basta para hacer surgir los límites de la primera, pero no para deslindar el campo de la segunda, ni siquiera para probar que existe como dominio específico. En efecto, en la medida en que la ciencia de la personalidad se distinga radicalmente de las ciencias psicobiológicas merced al concepto de relaciones *sociales* entre las conductas, hay derecho a preguntar si tal definición no la reduce al mismo tiempo a la condición de *ciencia psicosocial*: este es, sin duda, el interrogante que debe haberse planteado con creciente agudeza en las páginas anteriores. ¿Es posible que las consideraciones marxistas examinadas sean una variante más sutil de la reducción comteana de toda psicología a la fisiología, por una parte, y a la sociología, por otra? La psicología de la personalidad, aquí presentada como ciencia nueva, ¿es otra cosa que la transcripción marxista de una ciencia existente desde hace mucho tiempo: la psicología social? En otros términos: a la frontera entre ciencia de la personalidad, según la definición propuesta de ella, y ciencias biológicas, ¿es verdaderamente posible agregar, del otro lado del campo así sugerido, una frontera establecida con la misma firmeza entre ciencia de la personalidad y ciencias sociales? Y, ¿cómo concebir entonces esta frontera, evitando reincidir en una concepción naturalista de la individualidad humana? Ha llegado el momento de examinar con todo rigor este problema, que además, como se dijo en el primer capítulo, es aparentemente insoluble. En efecto, o se *separa* la personalidad de las condiciones sociales en las cuales se forma, aunque privándose con ello de todo medio de explicar su *socialidad* profunda —y después de lo antedicho queda claro que es preciso desechar de modo categórico esta hipótesis—, o a la inversa, se admite que aquella se *reabsorbe* esencialmente en los datos sociales, renunciando con ello a explicar la *singularidad* concreta de cada individuo. El individuo es *singular en lo que su personalidad tiene de esencialmente social*, y *social en lo que ella tiene de esencialmente singular*; esta es la dificultad que es necesario superar.

Las paradojas de la psicología social

Para medir bien esta dificultad antes de intentar allanarla, será instructivo examinar en primer lugar las contradicciones que envuelven la psicología social —simétricas a las que encuentra la psicología biológica— cuando procura explicar en su campo la personalidad humana. En la medida en que por psicología entendamos del modo más amplio

la *ciencia del psiquismo*, la de los comportamientos y las conductas, la noción de psicología *social* parece perfectamente clara en sí misma, aunque se discutan sus relaciones limítrofes con la psicología y la sociología: su objeto es el estudio de las conductas, no como realidades nerviosas, sino como actividades sociales. Así, por ejemplo, la psicología biológica estudiará los procesos cerebrales de la memoria, y la psicología social sus marcos sociales. Este segundo enfoque de las conductas mnemónicas supone, por consiguiente, una abstracción y una generalización específicas: *abstraemos* de las realidades nerviosas en que consiste siempre *una* conducta mnemónica en el individuo real, y, por encima de las singularidades individuales, estudiamos *la* memoria en su *generalidad* de conducta social común a gran número de hombres, aunque también señalemos variaciones de tipo general. En todo esto nada hay de contradictorio, ya que nada en el concepto de memoria —o, en términos más amplios, en el de una *función* psíquica— se resiste a esta generalización o esta abstracción. Hay, en efecto, una *unidad relativa de las funciones psíquicas* en el nivel de la humanidad entera, que se vincula con la unidad biológica relativa de la especie humana y se presenta reproducida y confirmada en la escala de cada sociedad por la unidad relativa de las condiciones más generales de hominización y actividad determinadas en ella por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y de la cultura, el carácter más general de las relaciones sociales, etc. En este sentido, es legítimo y científicamente posible estudiar una función psíquica como si correspondiera a un *individuo social general*, abstracción hecha de sus bases nerviosas y de su singularidad concreta en cada personalidad. Pero ocurre algo muy distinto cuando se abordan los problemas de la personalidad en sí misma, ya que esta, en lo que tiene de más esencial, es *concreta* y *singular* o, de lo contrario, no existe.

¿Qué puede significar la idea de una personalidad *abstracta*, cuando en su esencia misma ella es totalidad, y *general*, cuando en su esencia misma es individualidad? Es imaginable, en verdad, que la psicología social señale «rasgos» comunes a ciertos individuos, a muchos, a todos, y que se dedique a explicarlos a partir de consideraciones sociales. Como ya se ha visto, fue incluso Marx quien abrió una vía auténticamente científica a este tipo de investigaciones, mostrando cómo una formación social determinada involucra *formas históricas generales de individualidad*, concepto que considero mucho más riguroso que otros luego elaborados por la psicología social desconociendo las relaciones de producción y su papel explicativo fundamental. Pero la teoría de las formas de individualidad no es aún, de ningún modo, la teoría de la personalidad: las primeras son generales y abstractas, comunes a muchos individuos y no exhaustivas desde el punto de vista del estudio de las personalidades; la segunda, en cambio, es el *sistema total* de la actividad de *un individuo,* el cual no es individuo sino en la medida en que se diferencia de los demás. Por ello, cuando la psicología social se propone estudiar ya no tal o cual aspecto del *psiquismo*, sino la *personalidad*, se encuentra ante la doble y contradictoria exigencia de referirse al *individuo concreto*, pero en tanto *objeto general y abstracto*: surge entonces, entre lo que abarca el término *psicología* y lo que implica la calificación de *social*, una contradicción que actualmente

no parece haber sido superada en conjunto por la psicología social, ni se ve siquiera cómo podría serlo.
En consecuencia la psicología social, en el sentido más amplio de la expresión y a través de sus diversas tendencias y escuelas, es asediada por un concepto inconcebible: el de *individuo general*, o sea que, en su fondo y pese a la positividad de sus investigaciones, no ha logrado desembarazarse verdaderamente de la representación ideológica de un *hombre abstracto*, cuyo carácter especulativo mostró la *Sexta tesis sobre Feuerbach*. La noción de *personalidad básica*, que tan importante papel cumple en nuestros días en la antropología cultural norteamericana —y, de manera más general, en las ciencias del hombre—, nos brinda un clarísimo ejemplo de esta situación. Examinémosla tal como se la expone, por ejemplo, en *Cultura y personalidad*, ⁂ de Ralph Linton,[1] o en *La personalidad básica*, ⁂ de Mikel Dufrenne,[2] eligiendo así, dentro de una bibliografía inmensa, dos obras clásicas. ¿Qué es, según Linton, la personalidad básica? Una «configuración bien integrada» de «elementos de personalidad común» a los miembros de una sociedad, elementos derivados a su vez de «pautas culturales», vale decir de normas de comportamiento inherentes a esta sociedad.[3]

«La existencia de esta configuración dota a los miembros de la sociedad de maneras de comprender y de valores comunes, y les permite responder afectivamente en forma unificada a las situaciones que afectan sus valores comunes.
»Se puede comprobar también que en cualquier sociedad existen configuraciones de respuestas suplementarias vinculadas con ciertos grupos socialmente delimitados dentro de aquella»,

tales como sexos, clases de edad, posiciones en un sistema de parentesco, etc., que constituyen otros tantos *status* de la personalidad.

«Estas configuraciones de respuestas ligadas al status pueden ser denominadas *personalidades de status*».

Estas personalidades de status

«se superponen a (la) personalidad básica, con la cual se hallan profundamente integradas.
»Cada sociedad posee su propio tipo de personalidad básica y su propia gama de personalidades de status» [4]

que definen *roles* correspondientes, es decir «las actitudes, valores y comportamientos» [5] que la sociedad asigna a los individuos que ocupan determinados status.
¿Qué ocurre ahora con el individuo concreto, en relación con todo esto? Esta cuestión no es de las que preocupan en especial al autor, a

1 París: Dunod, 1965.
2 París: P.U.F., 2a. ed., 1966.
3 R. Linton, *Le fondement culturel de la personnalité*, pág. 115.
4 *Ibid.*, pág. 110.
5 *Ibid.*, pág. 71.

quien inquieta ante todo la personalidad tomada en su generalidad social. No obstante, Linton reconoce, al final del libro, que

«falta explicar por qué los miembros de una sociedad dada presentan siempre considerables variaciones individuales en su personalidad».[6]

Agrega en seguida que ese problema «ofrece escasa dificultad». ¿Cuál es, entonces, la solución? Por de pronto, que

«dos individuos, aunque sean gemelos verdaderos, jamás son rigurosamente idénticos. Sea cual fuere su grado de parentesco, los miembros de una sociedad nunca tienen, en el plano genético, las mismas capacidades de crecimiento y desarrollo».[7]

En otras palabras, el origen de la *singularidad* de los individuos tendría que ser buscado en primer lugar en la herencia biológica. Dice Linton:

«Es significativo que los procesos culturales, que la cultura en su totalidad, parezcan tener un efecto desdeñable sobre los *procesos* relativos a la constitución y el funcionamiento de la personalidad. Los procesos de la personalidad derivan de las propiedades inherentes al organismo humano: representan las capacidades psicológicas del individuo en acción. A través de la experiencia que el individuo extrae de su contacto con la cultura, esta solo determina, en parte, los materiales sobre los cuales actúan los procesos de la personalidad».[8]

Y serían las «cualidades innatas del individuo» [9] las que influirían, en particular, sobre su modo de reaccionar ante la cultura acerca de la cual adquiere experiencia. Sin siquiera discutir aquí esta noción de *cualidades psíquicas innatas* —que parece relacionarse en lo esencial con la creencia en la *herencia psicológica*, tenaz pese a carecer de todo fundamento probatorio—, semejante «explicación» de la singularidad de las personalidades por medio de la biología no responde en absoluto a la pregunta formulada. Es muy cierto que los datos *biológicos* cumplen, sin que haya necesidad de convertirlos en hipotéticas cualidades *psíquicas* innatas, una función en los procesos de la individuación psicológica, en el transcurso de la formación de la personalidad. Pero sigue sin explicarnos, y sin tener ninguna probabilidad de explicarnos jamás, cómo y por qué difieren las personalidades de los individuos concretos *en cuanto formaciones histórico-sociales*. Evidentemente no son las consideraciones biológicas, por bien fundadas que estén, las que pueden explicar, por ejemplo, la distinción que introducen las relaciones sociales entre personalidad abstracta y personalidad concreta. Por lo tanto, el argumento biológico de Linton, si bien contiene una idea justa, está completamente al margen de la verdadera cuestión, como podría estarlo el argumento geográfico si se tratara de explicar

6 *Ibid.*, pág. 129.
7 *Ibid.*
8 *Ibid.*, pág. 108.
9 Ibid., pág. 117. Cf. también pág. 119.

la diversidad de las formaciones sociales: aunque sin duda la geografía puede contribuir al esclarecimiento de las disimilitudes entre dos sociedades capitalistas, es por principio incapaz de explicar las que separan una sociedad capitalista, una sociedad feudal y una sociedad socialista. Vemos aquí hasta qué punto en Linton —cosa que, en términos más amplios, nos parece válida respecto de la antropología cultural norteamericana, incluso de la antropología cultural a secas, aunque por lo común se tenga de ella una idea completamente distinta— la insistencia en el fundamento *social* de la personalidad no excluye un *biologismo* complementario, criticado de modo muy insuficiente. Dice, en efecto:

«Los sistemas sociales pueden haber cambiado y evolucionado, pero las cualidades innatas de los seres humanos siguen siendo perceptiblemente las mismas».[10]

¿Estamos tan lejos de Sheldon, aquí, donde esperábamos encontrarnos en sus antípodas? No es difícil vislumbrar la razón profunda de esta proximidad dentro del biologismo: rige en uno como en otro la conceptualización herencia-medio, admitida con total desconocimiento de los descubrimientos fundamentales de Marx en esta materia. En consecuencia, el debate clásico y finalmente vano sobre los «papeles» respectivos de cada uno de los dos «factores» en la formación de la personalidad se desenvolverá de seguro *dentro del biologismo*, incluso para quien parece atribuir casi todo al «medio», ya que al concebir la sociedad como simple medio, y por consiguiente como mera determinación *externa* de un individuo *psíquicamente preexistente*, se concede de antemano *lo esencial* al biologismo.
Hay que admitir, además, que hasta cierto punto Linton tiene conciencia de las limitaciones de su argumento biológico, puesto que inmediatamente agrega otro:

«Por añadidura, la forma en que se ejercen (las) capacidades está afectada por toda clase de factores del ambiente (...) El proceso de formación de la personalidad parece ser esencialmente un proceso de integración de la experiencia, la cual proviene, a su vez, de la interacción del individuo con su ambiente. De ello se deduce que aun ambientes idénticos, en la medida en que esto sea concebible, proporcionan a individuos distintos experiencias dispares, y en definitiva constituyen en ellos personalidades diferentes».

Y más adelante:

«Las diferencias individuales y las de ambiente pueden entrar en una cantidad casi infinita de permutaciones y combinaciones, y la experiencia que individuos a su vez disímiles pueden extraer de ellas tiene que variar de manera semejante. Esto basta para explicar las diferencias de contenido de la personalidad, tal como las comprobamos entre los miembros de una misma sociedad».[11]

10 *The study of man*, ⁂ citado por M. Dufrenne, *La personnalité de base*, pág. 181.
11 *Le fondement culturel ...*, *op. cit.*, págs. 129 y 131.

Quizá más aún que el precedente, este segundo argumento revela una referencia, implícita cuando menos, a la idea de hombre abstracto, al naturalismo antropológico, que subyace en toda la teoría de la personalidad básica.
En efecto, ¿cuál es aquí la explicación que se nos propone acerca de la singularidad de los individuos? El *azar*. Y, por supuesto, al igual que en los datos biológicos, el azar desempeña objetivamente un papel en los procesos de individuación. Verdad es que la serie de acontecimientos desde cierto punto de vista *únicos* que constituyen una biografía, la suma *única* de las relaciones concretas con aspectos determinados del mundo social, *difieren* necesariamente de un individuo a otro. Pero es preciso fijarse bien qué tarea se plantea quien se proponga explicar por este medio la singularidad profunda de una personalidad. Explicarla mediante la simple *contingencia* es concebirla como una singularidad *inesencial*, como una variación de la personalidad básica y de las personalidades de status, comprendidas por su parte como *esencia común* de las individualidades concretas.
Esto es lo que dice con mucha claridad Linton, cuando por ejemplo recurre a su comparación con el traje de confección.

«Los modelos culturales se presentan ante el individuo como trajes de confección: corresponden aproximadamente a la medida de sus exigencias, pero en verdad no le sientan hasta que los acorta aquí y alarga allá. Como los trajes, los modelos reales constituyen los límites extremos dentro de los cuales son posibles aquellas modificaciones, pero la amplitud de tales límites suele bastar para cualquier eventualidad, salvo una anomalía notable».[12]

Pero, en estas condiciones, habiéndose concebido como *inesencial* la *singularidad concreta* de los individuos, la *esencia* de la personalidad se ve por fuerza identificada con una *generalidad abstracta*, según la falsa concepción tradicional y predialéctica de la esencia, que Marx criticó en profundidad. Ya la *Sexta tesis sobre Feuerbach* dice que la base objetiva de la personalidad reside en la sociedad: esta base es el conjunto de las relaciones sociales. Pero este no posee en modo alguno la forma psicológica, la forma de un *individuo general*. Por el contrario, Linton, carente de una concepción auténticamente dialéctica de la esencia y la existencia, de lo individual y lo general, de lo abstracto y lo concreto, *presenta la base de la personalidad ideológicamente trocada en personalidad básica, cuyo nivel de realidad* nunca nos es definido en forma rigurosa, y con motivo. ¿Es la personalidad básica una mera configuración de rasgos, un conjunto de modelos culturales? Entonces, ¿con qué derecho se la llama personalidad? ¿Lo es realmente? En tal caso, ¿cómo podría existir fuera de los individuos concretos, en el mundo social? De hecho Linton, y más en general la antropología cultural, comprende a los individuos concretos como variantes, más o menos fortuitas, de un *hombre social en general*, verdadera abstracción sustantivada a la que no basta concebir como culturalmente relativa e históricamente variable para disipar su profundo carácter especulativo.

12 *Ibid.*, págs. 94-95.

Más allá del empirismo de los métodos, tenemos aquí también una simple forma historizada del humanismo filosófico.
Marx tuvo mucho más penetración un siglo antes, en una época en que todavía no existía nada que se pareciera a una *ciencia* psicológica. Percibió cabalmente el problema de la *contingencia* de las relaciones entre la individualidad concreta y las condiciones sociales a partir de las cuales se forma esta. Pero, como era un dialéctico de primer orden, comprendió en seguida —desde *La ideología alemana*— que esta contingencia de ninguna manera podía ser la mezquina relación, que nada significa, entre una generalidad social y una singularidad individual siempre idénticas a sí mismas en su esencia, sino que esta contingencia, vale decir, este modo de relación entre las bases de una formación social dada y la diversidad de los individuos producidos en ella, era por fuerza concreta, diversa e históricamente variable; que cada formación social determina su propio modo de contingencia en las relaciones entre lo individual y lo social. Demostró que, en el capitalismo, esta contingencia es llevada al extremo y cobra formas muy visibles, aunque mistificadoras, de manera que si un Linton puede tomarla por un dato evidente y abstractamente universal, esto indica ni más ni menos una reflexión que, sin que él lo sepa, está dominada por las condiciones del capitalismo.
Se dice en *La ideología alemana*:

«La diferencia entre el individuo personal y el contingente no es una distinción conceptual, sino un hecho histórico. Tal distinción tiene distinto sentido en cada época: por ejemplo, el orden como contingencia para el individuo del siglo XVIII, y también la familia, más o menos. No nos corresponde a nosotros establecer dicha distinción respecto de cada época; cada época la efectúa ella misma entre los elementos dispares que encuentra, y no de acuerdo con un concepto sino bajo la presión de los conflictos materiales de la vida».[13]
[Pero] «solo la competencia y la lucha de los individuos entre sí generan y desarrollan esta contingencia en su condición de tal».[14]
«En la competencia, la personalidad misma no es más que una contingencia, y esta, una personalidad».[15]

Esta característica de la sociedad capitalista, en que la individuación se halla radicalmente subordinada al azar, o sea, de hecho, a las ciegas necesidades del desarrollo social, es a su vez transitoria:

«En la época actual, la dominación de los individuos por las condiciones objetivas, el aniquilamiento de la individualidad por la contingencia, han adquirido formas acusadas en extremo y enteramente universales, lo cual coloca a los individuos existentes ante una tarea muy precisa: reemplazar la dominación de las condiciones dadas y de la contingencia sobre los individuos por la dominación de estos sobre aquellas».[16]

13 *L'idéologie allemande*,⁂ París: Ed. sociales, 1968, pág. 97.
14 *Ibid.*, pág. 94, Cf. págs. 96-99.
15 *Ibid.*, pág. 413.
16 *Ibid.*, pág. 481.

En repetidas ocasiones, los *Grundrisse* ⁂ vuelven sobre tales problemas.[17] Allí Marx destaca en especial, con suma profundidad, que el hecho mismo de plantear el problema de las diferencias entre los individuos como una cuestión de variación de una magnitud común supone la reducción previa de la actividad humana a su forma abstracta, es decir, el mercado capitalista y la competencia. Dice:

«Se trata de la *comparación* en lugar de la *comunidad* y la *universalidad verdaderas*».[18]

Hay en esto materia de reflexión para una psicología que considere cosa de orden natural la medida diferencial de las aptitudes. Pero Linton y la antropología cultural distan mucho, pese a sus méritos, de imaginar esta dimensión del problema. Al no ver sino ciertos aspectos de la forma de la personalidad, a menudo muy secundarios, y como evidentemente, desde un punto de vista muy general, una suegra es siempre una suegra, y un médico recién recibido un médico recién recibido, afirma que se observa,

«en todas las sociedades, casi el mismo margen de variación y casi los mismos tipos de personalidad».[19]

Es como sostener que, siendo la sociedad en su esencia siempre idéntica a sí misma, las sociedades reales no son más que variantes singulares, repartidas según una distribución casi constante. Por lo demás esto es lo que afirman, en los antípodas del marxismo, los partidarios de una antropología profundamente *naturalista* a pesar de la importancia que adjudica a lo *cultural*. Por ejemplo, Lévi-Strauss:

«Ninguna sociedad es radicalmente buena, pero ninguna es absolutamente mala; todas ofrecen ciertas ventajas a sus miembros, habida cuenta de un residuo de iniquidad cuya importancia parece más o menos constante y que acaso corresponda a una inercia específica que, en el plano de la vida social, se opone a los esfuerzos de organización».[20]

Al margen de las objeciones históricas y políticas que pueda suscitar una concepción de este género, es fácil advertir que se apoya en una representación fijista, predialéctica del hombre o de las estructuras de las cuales él sería el efecto. Esta representación no toma en cuenta precisamente lo más esencial de cuanto hemos aprendido al respecto desde el siglo XIX.
Así, pues, cuando Linton dice que el problema del carácter singular de cada personalidad «presenta escasas dificultades», puede afirmarse que ello revela en él una honda subestimación de su complejidad. Porque ni la explicación por intermedio de los datos biológicos, ni la que recurre a la contingencia, aunque ambas contengan algo de exactitud, res-

17 *Fondements de la critique de l'economie politique*, París: Ed. Anthropos, 1967, vol. I, págs. 97-102, 137-38; vol. II, págs. 167-68.
18 *Ibid.*, vol. I, pág. 98.
19 *Le fondement culturel . . . , op. cit.*, pág. 129. Cf. págs. 113 y 151.
20 C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, ⁂ 1955, pág. 347.

ponden a la pregunta formulada: por principio, su efecto es separar *la singularidad de la socialidad.*

Ahora bien, pese a que en efecto existe una singularidad del individuo irreductible a los datos sociales generales, la singularidad más esencial, la que constituye el meollo del problema, es precisamente la de *la personalidad histórico-social como tal.* Lo que hay que explicar es que, según la fórmula de Marx, el hombre se individualiza *en* el proceso histórico, y no a pesar o al margen de este. Hay en esto una contradicción que no se puede esquivar, porque constituye todo el problema: el individuo lo es en cuanto es ser social general, y es ser social en cuanto individuo singular. La explicación por medio de la biología o de la contingencia (en el sentido que Linton, por ejemplo, da a esta idea) no resuelve esa contradicción sino que la elude. No obstante, Mikel Dufrenne, entre otros, a partir de la antropología cultural y en el campo de la personalidad básica, nos propone una tercera explicación: a través de la libertad del sujeto. En su libro sobre *La personalidad básica* —donde aborda el problema a la luz de los trabajos efectuados por Linton y más aún por Kardiner— Dufrenne hace claramente suya la «teoría de la naturaleza humana» de la antropología cultural, la cual, según él, puede «inspirar una sociología psicológica y ayudar a comprender la cultura».[21] Sin embargo, reconoce al mismo tiempo las dificultades que entraña esta posición, cuando se trata de situar teóricamente al individuo singular. Citando a Kardiner, quien confiesa que «la relación entre personalidad básica, caracteres individuales y sistemas de valores sigue siendo muy oscura»,[22] se pregunta:

«¿Es viable la idea de una base psicológica común a todos los individuos de una misma sociedad?».[23]

Y no deja de advertir a qué extraña paradoja se arriba cuando se reflexiona sobre el concepto mismo de individuo humano:

«El individuo es único; y lo paradójico es que esto se puede decir de cualquier individuo, o sea del individuo en general; cosa que nos pone sobre aviso, desde ya, acerca de que no se puede decir que el individuo es único porque es real y porque, en cuanto real, es el resultado de un concurso singular y singularizante de circunstancias; el ser único le pertenece, es un rasgo de su ser: tiene una personalidad».[24]

Se ve que a Dufrenne no le basta con la explicación lintoniana de la singularidad individual por medio de la contingencia. ¿Cuál es, entonces, la verdadera explicación?

«El individuo es (...) inagotable, no solo por la inadecuación de los conceptos, sino por lo que en él existe de profundo y libre, pues, en definitiva, él mismo decide respecto de su ser, y en forma imprevisible».[25]

21 *La personnalité de base, op. cit.*, pág. 85.
22 *Ibid.*, pág. 177.
23 *Ibid.*, pág. 199.
24 *Ibid.*, pág. 204-05.
25 *Ibid.*, pág. 205-06.

«En el hombre hay una naturaleza, y por consiguiente algo universal y general, cosa que siempre hace posible una definición, pero esta naturaleza es, para empezar, libertad. Sin duda, al dejar sitio a la libertad, la teoría de la naturaleza humana reconoce la singularidad del individuo, que no es mero resultado de la intervención de ciertas variables en un conjunto de leyes, sino el acto mismo del individuo que inscribirá en el universo su elección existencial».[26]

En *Pour l'homme*, donde el antihumanismo estructuralista es combatido en nombre de un humanismo ético, Dufrenne insiste:

«También la singularidad del hombre nos obliga a acoger con reservas la idea de una naturaleza humana [por cuanto] la primera similitud que los hombres tienen entre sí es la de que cada uno de ellos es único».[27]

Tras lo cual afirma, con Sartre, que

«El hombre debe ser definido por la libertad».[28] «Si la Naturaleza inventa al hombre, lo hace en cuanto el ser que debe inventar su propia naturaleza, siempre singular. La idea del hombre no es un concepto; es la afirmación en la que se expresa una voluntad, y que toda voluntad involucra».[29]

Concepción de la libertad y la voluntad que, a pesar de los esfuerzos por ligarla al materialismo dialéctico y a la praxis,[30] nos remite, fuera de toda génesis histórica real, a algo «trascendental como inengendrable».[31]
Lo que nos parece inadmisible en esta tercera tentativa de explicar la singularidad individual no es solo el carácter especulativo, metafísico —en el sentido dialéctico de la palabra— de la libertad invocada; es el hecho mismo de invocar «la libertad» como *deus ex machina filosófico* destinado a sacar de apuros a una *ciencia* que no logra explicar en su campo el carácter radicalmente único de cada personalidad. No será un marxista quien niegue que la noción de libertad tiene sentido. Pero no es una noción filosófica de *la* libertad la que puede aportar a la ciencia la solución del problema de la individualidad psicológica; por el contrario, la ciencia psicológica debe establecer la legitimidad de la atribución al individuo de una libertad concretamente definida: este es el único enfoque no especulativo, admisible desde el punto de vista científico. A la inversa, proyectar la solución del problema científico irresuelto en la esfera de una filosofía de la libertad equivale a admitir que no se consigue hallarla en el campo de la ciencia misma; invocar una libertad no elucidada científicamente no constituye la solución del problema, sino la confesión misma de su irresolución. En

26 *Ibid.*, pág. 211-12.
27 M. Dufrenne, *Pour l'homme*, París: Ed. du Seuil, 1968, pág. 155.
28 *Ibid.*, pág. 156.
29 *Ibid.*, pág. 181.
30 Cf. en especial págs. 166 y 181.
31 *Ibid.*, pág. 169.

este caso también, hay que decirlo, sería beneficioso meditar, con más detenimiento que el que suele dedicarles la psicología, sobre los análisis de Marx, comenzando por los de *La ideología alemana*, donde al criticar a Stirner, uno de los antepasados del humanismo existencial, expone la raíz de

«la determinación de la libertad característica de todos los ideólogos, y en especial de los alemanes: la libertad como autodeterminación, como individualidad».[32]

Como ya se ha recordado, esta raíz es la transmutación ideológica de los procesos concretos de «liberación histórica» de los hombres, en una «categoría abstracta: *la* libertad»,[33] *ya dada* al individuo por el mero hecho de que es «humano»; vale decir, desde el punto de vista práctico, la aceptación de los límites sociales actuales del proceso de liberación, o el desconocimiento de las condiciones reales de su desarrollo más allá de aquellos, aceptación o desconocimiento que son tenaces en el intelectual de la sociedad burguesa.
De esta manera, la explicación por medio de la libertad no resuelve el problema de la singularidad esencial del individuo humano, como tampoco lo hace la que se efectúa a través de los datos biológicos. Y esto impugna radicalmente el concepto de personalidad básica, es decir, en el fondo, de individuo general. Admitir la noción de personalidad básica es aceptar que se conciba la sociedad como simple medio, como *ambiente* portador de pautas culturales *generales*, a las que el *individuo*, así definido en forma previa y por lo tanto *naturalizado*, se opone desde afuera. En consecuencia la antropología, por más que se insista en considerarla cultural, es *naturalista*, o sea, prisionera de una teoría especulativa de la naturaleza humana, de un humanismo filosófico, y naturaliza todo lo que toca: datos biológicos, contingencia, libertad, a los que no comprende en calidad de productos históricos concretos. Quien, ignorando el fundamental concepto de las relaciones sociales, entienda la relación individuo-sociedad como una relación esencialmente *externa* entre dos *abstracciones*, se condena a pensar las condiciones sociales bajo la forma de una generalidad abstracta, la personalidad básica, y la singularidad individual como inherente a la «naturaleza humana», en la gama completa de los sentidos que tiene la palabra naturaleza. De este modo no se logra captar la esencia social de la personalidad concreta, la esencia concreta de la personalidad social. En estas condiciones, ninguna teoría científica de la personalidad es posible: así entendida, la psicología social impide toda perspectiva de una real psicología de la personalidad, cuyo campo y cuya frontera del lado de las ciencias sociales siguen siendo, por lo tanto, inalcanzables.
Como se ve, lo que aquí está en tela de juicio no es la estrechez específica de la antropología cultural norteamericana. Conforme a lo que observa Dufrenne, es muy cierto, por ejemplo, que la sociología norteamericana «desconfía de lo que tiene sabor marxista»,[34] cosa que agrega

32 *L'idéologie allemande*, pág. 341. Cf. toda la exposición sobre la individualidad propia, págs. 331-46.
33 *Ibid.*, pág. 332.
34 *La personnalité de base, op. cit.*, pág. 97, nota 1.

serias dificultades a la búsqueda de la antropología cultural, del modo que la llevan a cabo Linton o Kardiner. Pero desde el punto de vista en que ahora nos colocamos, lo esencial se encuentra en un nivel mucho más profundo. Es evidente que, en el fondo, nada puede cambiar si la ausencia de desconfianza, hasta la simpatía declarada con respecto a «lo que tiene sabor marxista», significa simplemente que se procura incorporar de manera exterior elementos extraídos de Marx a una investigación antropológica cuyo principio mismo es premarxista, situado fuera de la *Sexta tesis sobre Feuerbach* y la crítica materialista radical de la concepción especulativa de la esencia humana. En este aspecto, resulta muy instructivo comparar la antropología cultural norteamericana con tentativas en un todo distintas en cuanto a su actitud respecto del marxismo, y que, no obstante, comparten con ella la voluntad de explicar la personalidad humana en términos históricos y sociales, aunque sin haber reflexionado lo suficiente sobre las trampas ideológicas que es preciso descubrir para lograrlo, las cuales no podrán ser evitadas no habiendo pasado por Marx. Tomemos a modo de ejemplo el libro de I. Meyerson *Las funciones psicológicas y las obras*[35] —históricamente importante—, que ha dado origen a la corriente contemporánea de la «psicología histórica», donde no es rara la referencia positiva a Marx. Meyerson subraya desde un primer momento que el estudio del hombre a través de sus obras, el análisis de los comportamientos a través de su manifestación histórica, modifican positivamente la perspectiva tradicional del psicólogo.

«No se trata del hombre abstracto, sino del hombre de un país y una época, ligado a un contexto social y material, visto a través de otros hombres que también pertenecen a un país y una época».[36]

Afirmación clarísima en un sentido: la psicología histórica y comparada sustituye la idea del hombre eterno por la del hombre históricamente relativo, socialmente determinado. Pero que es asimismo secretamente contradictoria cuando es cuestión de estudiar la personalidad: «No se trata del *hombre abstracto*, sino del *hombre* de un país y una época . . .». Ahora bien, el *hombre* de un país y una época todavía es, precisamente, un hombre *abstracto,* aunque se lo conciba en forma historizada, socializada, en la medida en que sea considerado al margen de las *relaciones sociales concretas*, en cuyo seno es producido cada individuo *singular*. Por supuesto que, como ya se ha puntualizado, lo discutible no es utilizar un concepto abstracto de hombre, sino confundir concepto abstracto de hombre y concepto de hombre abstracto; es creer superado el nivel del «hombre abstracto» porque se lo concibe en adelante dentro de su variabilidad histórica —cosa que, en efecto, representa un indudable progreso—, pero sin ver que esto no llega aún al fondo de la cuestión, *en materia de teoría de la persona*, si se mantiene, en el interior de la perspectiva histórica, la idea de un *individuo general* de un país y una época; la historización del individuo abstracto de la antropología especulativa no es todavía su real superación cien-

35 I. Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, París: Vrin, 1948.
36 *Ibid.*, pág. 11.

tífica. En otras palabras, se sigue dentro de la «psicología de 1844» —y, en tal sentido, puede recurrirse favorablemente a Marx—, pero todavía no se asimilan las esenciales enseñanzas del marxismo en cuanto a la *personalidad*.

Lo que aquí induce a error —repitámoslo— es que en la medida en que solo se intente estudiar las funciones psíquicas, como anuncia el título del libro de Meyerson, este punto de vista del individuo social general es, en suma, admisible. En una sociedad dada, existen sin duda algunas formas sociales relativamente comunes de la memoria, la percepción o la emoción, ya que ellas tienen bases sociales (y biológicas) más o menos comunes para los miembros de aquella. Más aún: la personalidad misma puede ser también abordada desde este punto de vista, en la medida en que existan asimismo formas sociales más o menos generales de individualidad en una sociedad bien definida. En este plano, sin embargo, y con mayor razón si se quiere tener en cuenta el marxismo, habría que estudiar las *formas y contenidos de clase* de la personalidad, cuya importancia es evidente, y de los cuales por desgracia no se ocupa el libro de Meyerson, quien, al igual que la antropología cultural norteamericana, sigue desconociendo por completo todo lo que *El capital* indica sobre las formas de individualidad del capitalista o del proletario, del trabajo concreto y el abstracto, etc. Pero esto no es lo más importante. Lo principal es que el estudio de las formas histórico-sociales de la individualidad, así sea el mejor concebido, de ninguna manera nos proporciona el conocimiento de *la persona* de un país y una época, es decir, de una personalidad general que, en realidad, no existe en parte alguna. He aquí la celada epistemológica que para las ciencias psicológicas es vital evitar: lo que es válido para las funciones psíquicas, que poseen una esencia de relativo carácter general, no lo es, justamente, para la personalidad, cuya singularidad es esencial; en el segundo caso, la abstracción con respecto a los individuos concretos no da origen a un concepto científico, sino a una entidad especulativa. Esta entidad, el hombre general, aunque sea dentro de los límites «de un país y una época», es tan mistificadora como puede serlo, por ejemplo, en el campo de la ciencia social, el concepto de *sociedad industrial*: es absolutamente cierto que las fuerzas productivas industriales desarrolladas son aproximadamente las mismas en todos los países, cosa que crea entre ellos cierto número de semejanzas, cierta problemática común; pero imaginar, a partir de esto, que determinado país socialista y determinado país capitalista son o tienden a ser especímenes singulares del tipo general «sociedad industrial», es cometer un error teórico monumental. Pues bien, a este respecto, cuando en un capítulo titulado «La historia de las funciones» Meyerson toma como ejemplo principal a *la persona*, cae en la trampa de modo característico.[37] Por añadidura, la prueba más visible de que se trata, en efecto, de un atolladero epistemológico, radica en que durante toda la exposición que se le dedica a la persona no aparece prácticamente nunca *en persona* —y con buenos motivos—, sino bajo la forma de la *noción de persona*. El sentido cabal de esta sustitución es comprensible: discurrir, a propósito de la persona, sobre el nombre propio o el traje, las repre-

37 Cf. cap. III.

sentaciones religiosas o jurídicas, es, de hecho, regresar de la personalidad real a las formas sociales de la individualidad, a las instituciones que las reglan, a las ideologías que las reflejan. Tarea científicamente legítima, a condición de tener clara conciencia de su índole y sus límites. Lo malo es que Meyerson, mediante un deslizamiento constante al cual volveré a referirme y que concierne al concepto extraordinariamente ambiguo de *psicología* histórica, razona como si la noción de persona, lejos de ser un enfoque ideológico de lo más complejo, coincidiera por definición con un objeto real, la personalidad, general y concretamente existente a la par; y se permite, sobre esta base, hablar a cada instante del *hombre*: con esto se permanece, en verdad, dentro de los límites de la antropolgía especulativa.

Fácil es efectuar la contraprueba de cuanto antecede. En efecto, si es cierto que todos estos modos insuficientemente críticos de encarar la personalidad humana se apoyan en la función especulativa, aunque historizada, de un individuo general —personalidad básica, persona de un país y una época, etc.—, quiere decir que siguen sometidos a la ilusión según la cual *la esencia humana tendría inicialmente la forma psicológica, la forma del individuo aislado*; vale decir, a la ilusión de que dio cuenta la *Sexta tesis*. Pero, en tales condiciones, se puede prever con plena certeza que, de modo simultáneo, todas estas concepciones *psicogizarán la sociedad*: si se confunde la personalidad con sus bases sociales, se confunden recíprocamente las bases sociales con una personalidad, y se representa a la sociedad, en mayor o menor medida, como una especie de individuo total. Esto es, por regla general, lo que se comprueba. Así Linton, en la obra antes analizada a título de ejemplo representativo, plantea sucesivamente, en calidad de definiciones fundamentales, que «el sistema social tomado en su conjunto es una configuración (...) de pautas culturales»,[38] y que, a su vez, la cultura es «la configuración de los comportamientos aprendidos y de sus resultados»; [39] las pautas culturales, fundamento de la personalidad, son «formas estereotipadas de comportamiento».[40] Aquí, por lo tanto, la sociedad es considerada una *suma de comportamientos*, una *realidad homóloga al psiquismo de los individuos*. En tales condiciones, el individuo psíquico, lejos de aparecer como un producto social, una yuxtaestructura de las relaciones sociales objetivas, es representado por el contrario como *elemento constitutivo de la sociedad, su base real.*

Dice Marx:

«La sociedad no se compone de individuos; expresa la suma de las relaciones y condiciones en que estos individuos se encuentran unos frente a otros».[41]

En cambio Linton, desde las páginas iniciales de su libro, afirma:

«En último análisis, toda sociedad es un conjunto de individuos»,[42]

38 *Le fondement culturel...*, *op. cit.*, pág. 24.
39 *Ibid.*, pág. 33.
40 *Ibid.*, pág. 26
41 *Fondements*, vol. I, pág. 212.
42 *Ibid.*, pág. 2.

lo cual presupone que las relaciones sociales en que se apoya la estructura de las personalidades son confundidas con las conductas psíquicas que les corresponden; que la concepción de la sociedad es colocada cabeza abajo; que la relación esencial de dependencia teórica de la psicología de la personalidad con respecto a la ciencia de las relaciones sociales aparece invertida, en una relación falsamente sintética y recíproca, donde, por último, «el individuo es el punto de partida lógico de cualquier investigación que se refiera a la configuración global».[43] Las condiciones sociales no determinan los procesos de vida y las necesidades de los individuos: «El papel desempeñado en el comportamiento humano por las necesidades físicas y psicológicas es, muy exactamente, el de causas primeras».[44] En consecuencia, la sociedad no es más que «el ambiente» [45] del individuo, ambiente cuyo papel, por más que se insista en ello, no puede presentar sino importancia secundaria. Dentro de semejante perspectiva el análisis del trabajo productivo no halla, desde luego, lugar alguno. Linton dice con toda claridad que su concepción de la personalidad «no toma en cuenta los efectos que puede obrar (el) comportamiento sobre el ambiente del individuo, incluidos los demás».[46] Esto significa, por ejemplo, que el trabajo asalariado, en la medida en que se lo trate, es considerado únicamente un «agregado organizado de procesos y estados psicológicos»,[47] donde se revelan pautas culturales —tales como la manera de utilizar un tipo determinado de herramienta—, pero en el cual se volatiliza por entero el fenómeno decisivo de la explotación del hombre por el hombre. A esto se debe que, si bien el libro contiene varios análisis interesantes sobre campos secundarios, el contenido esencial de la vida personal da lugar a apreciaciones de una pobreza y una futilidad a menudo sorprendentes: nada, o casi nada, acerca de las relaciones vitales del trabajo social —aunque las clases sociales sean fugazmente mencionadas— y, en cambio, exposiciones sobre la hora de acostarse, la cantidad de comidas, la actitud con respecto al suegro, la desconfianza hacia los médicos jóvenes, la repugnancia a desplumar vivas a las aves, los modelos de fabricación de cestos o la forma de conducirse en la mesa.[48] Cuando pasa de la personalidad básica a las personalidades de status, Linton designa sin vacilar a la edad y el sexo como categorías elementales, como infraestructuras esenciales; «inmediatamente después» viene «la posición en el sistema familiar»,[49] pero ni siquiera son mencionadas las relaciones de producción que, en la vida real, no solo cumplen por sí mismas un papel determinante, sino que hasta subordinan la edad, el sexo y las relaciones familiares, confiriéndoles una significación social definida. El resultado de esta psicologización general de la sociedad —y sin duda su finalidad inconsciente— es disfrazar las causas e incluso el hecho mismo de las manifiestas contradicciones que caracterizan a las personalidades en el seno de la sociedad capitalista.

43 *Ibid.*, pág. 11.
44 *Ibid.*, pág. 15.
45 *Ibid.*, pág. 16.
46 *Ibid.*, pág. 78.
47 *Ibid.*
48 Cf. págs. 45, 47, 50, 60, 102, 110, 114.
49 *Ibid.*, pág. 69.

«Lo que incita al individuo a hacer suyas (las) pautas (culturales) es que estas satisfacen sus necesidades personales, y más precisamente, la necesidad de que los demás le respondan de modo favorable».[50]

¡Como si el obrero, por ejemplo, sufriera todas las consecuencias que su situación ejerce sobre su personalidad porque aquella «satisface sus necesidades», aunque sea la de «respuesta afectiva»! [51] En rigor de verdad, el papel teórico de esta «necesidad de respuesta afectiva» consiste para Linton en «explicar», dentro de una representación ideológica de conjunto, de qué manera pueden los individuos ser obligados a plegarse a las «pautas culturales», al mismo tiempo que se los presenta como primeros y libres con relación a tales pautas; consiste, en otras palabras, en remediar el desconocimiento del hecho fundamental descubierto por Marx: los individuos

«hallan establecidas de antemano sus condiciones de vida; reciben de su clase, totalmente trazada, su posición en la vida, y con ella su desarrollo personal; están subordinados a su clase».[52]

Se trata, en lo esencial, de la misma psicologización ruinosa de la sociedad que encontramos en toda la antropología cultural. «El método de Kardiner —dice Dufrenne— equivale a considerar la cultura, no en sí misma, sino tal como es para alguien, un alguien abstracto que es la personalidad básica».[53]
Así, Kardiner define a las instituciones sociales como «lo que las gentes hacen, piensan, creen o sienten», y agrega: «El lugar de las instituciones está en el interior de la personalidad».[54] Es comprensible que, según él, «cualquier revolución debe alcanzar ante todo a lo psicológico».[55] Henos aquí en plena mistificación idealista. Pero aunque Dufrenne reprocha a Kardiner que piense «lo social en términos de psicología»,[56] parece hablar en su propio nombre cuando dice, reflexionando sobre el aporte de la fenomenología a las ciencias del hombre:

«La sociedad no es una personalidad, pero sí algo semejante a la obra de una personalidad que no fuera la de tal o cual individuo, sino una personalidad a su medida; aquí vemos despuntar la idea de personalidad básica, o sea de una que sería producida por la sociedad y a la vez la produciría».[57]

La sociedad aparece de esta manera —y tanto más fácilmente cuanto que las bases materiales no son buscadas con suficiente empeño tras las formas de conciencia y conducta sociales— como otra potencia de lo psíquico:

50 *Ibid.*, pág. 27.
51 *Ibid.*, pág. 13.
52 *L'idéologie allemande*, pág. 93.
53 La *personnalité de base, op. cit.*, pág. 165.
54 *Ibid.*, pág. 282.
55 *Ibid.*, pág. 194.
56 *Ibid.*, pág. 278, nota 3.
57 *Ibid.*, pág. 33.

«Si lo humano se distingue de lo individual, es como lo general de lo singular, no como lo colectivo de lo individual: en lo humano no hay más que en lo individual, sino menos».[58]

Esto es situarse contra la *Sexta tesis sobre Feuerbach*, colocándose en la imposibilidad de explicar siquiera las clases sociales. Por otro lado, el propio Dufrenne señala con bastante nitidez los límites y dificultades de una actitud de esa índole, al observar:

«Después de todo, los análisis de Kardiner establecen una relación de veras convincente solo entre dos instituciones, la educación y la religión».[59]

Refiriéndose a la idea de Kardiner, en cuya opinión «hay demasiada inseguridad en el sistema social», según se desprende del estudio efectuado en Plainville, Estados Unidos, dice:

«Kardiner no resuelve una cuestión: ¿en qué medida es el nacimiento del mundo moderno causa o efecto de los dramas de la personalidad básica? La inseguridad, por ejemplo, ¿es causa o consecuencia del individualismo económico?».[60]

Observaciones como esta, que el autor no lleva a sus últimas consecuencias, suscitan precisamente la pregunta decisiva: si, para explicar la personalidad a partir de la sociedad, se comienza por concebir a esta misma de manera psicológica, ¿no es obvio que se encierra uno dentro de un círculo teórico de donde emerge, al fin de cuentas, la ilusión psicologista que era necesario disipar?
Tampoco en esta instancia constituye la antropología cultural un caso especial. Partiendo de otras preocupaciones y refiriéndose a nociones teóricas distintas, la psicología histórica de Meyerson tropieza con las mismas dificultades, en la medida en que también ella implica una psicologización de la sociedad. Desde las páginas iniciales de su libro, Meyerson pasa del principio metodológico —inatacable en sí— de acuerdo con el cual es interesante «analizar los comportamientos a través de los hechos históricos»,[61] y los actos a través de las obras, a la tesis muy diferente, sobremanera discutible y manifiestamente idealista, de que en las obras se expresaría el *espíritu humano* y el hombre interior sería el origen último de los comportamientos exteriores. «El psicólogo sabe que el hombre ha ejecutado estas obras por medio de un esfuerzo del espíritu e incluso exclusivamente en virtud de ese esfuerzo, pues el espíritu ha guiado las manos, construido la herramienta y modelado la materia».[62] Queda así descartado de lleno justamente el punto de vista fundamental y más fecundo, el del materialismo histórico, o sea el inverso: cómo «el espíritu humano», según dice la filosofía especulativa, se forma a partir de las actividades y relaciones materiales, y

58 *Ibid.*, pág. 43.
59 *Ibid.*, pág. 314.
60 *Ibid.*, pág. 191.
61 *Les fonctions psychologiques...*, *op. cit.*, pág. 11.
62 *Ibid.*, pág. 9.

dentro de ellas. Por otra parte, toda la obra se apoya en la idea de que «el espíritu se determina sucesivamente en sus creaciones»,[63] «lo mental se proyecta sobre lo activo»,[64] «lo humano se proyecta en las obras»; [65] retrocedemos incluso respecto de los *Manuscritos de 1844*. Sobre semejante base, es inevitable que florezca el idealismo sociológico, inspirado, por ejemplo, en un estudio muy antiguo de Seignobos respecto del método psicológico en sociología:

«Los hechos económicos implican motivos, metas, planes de trabajo, conocimientos, hábitos técnicos; la noción fundamental de la vida comercial, el valor, la noción fundamental del crédito, la confianza, son fenómenos de representación».[66]

Estamos aquí en los antípodas del marxismo, al mismo tiempo que de las verdades más esenciales: asombra que, un siglo después de *El capital*, sea todavía posible señalar un autor para quien el valor de cambio es nada más que una representación. Otra referencia frecuente de Meyerson, y que refuerza este idealismo sociológico, es la obra de Cassirer, cuya influencia —al menos indirecta— ha sido grande en las corrientes de pensamiento estructuralista. Todo esto se expresa en el hecho de que el concepto de acto, que Meyerson parecía destinado a valorizar muy oportunamente, sigue siendo en él —al igual que en la antropología cultural— el concepto de un acto que no es productivo desde el punto de vista social, y tiende por lo tanto a reducirse a los mezquinos conceptos de la psicología corriente: «Nuestros actos, en fin, todos nuestros gestos, nuestras actitudes . . .»,[67] dice. Y en seguida ejemplifica a qué se refiere mencionando los «ademanes de saludo».[68] Este seudo concepto de acto no roza siquiera el mundo del trabajo y las relaciones sociales. De igual modo Meyerson juzga importante examinar, a fin de analizar la noción de persona, los hechos «sociales, morales, religiosos y lingüísticos»,[69] pero apenas dedica algunas palabras a mencionar las condiciones económicas entre las que «influyen de manera accesoria».[70]
Nada indica mejor cómo la psicología histórica, al igual que cualquier enfoque del individuo a partir de la sociedad, termina por no ser verdaderamente satisfactoria desde el punto de vista de la ciencia psicológica ni desde el de la ciencia social, cuando parte, sin ahondar lo suficiente en la crítica previa, de la idea, simple en apariencia y especulativa en realidad, de hombre, persona, individuo *en general*, aunque esta generalidad se especifique históricamente.
Esto no quiere decir que creamos intrínsecamente imposible una psicología social, cultural, histórica, comparada, etc. Insistimos: en general, el criterio que aquí se sostiene no excluye ningún otro criterio existen-

63 *Ibid.*, pág. 198.
64 *Ibid.*, pág. 105.
65 *Ibid.*, pág. 69.
66 *Ibid.*, pág. 112.
67 *Ibid.*, pág. 24.
68 *Ibid.*, pág. 25.
69 *Ibid.*, pág. 151.
70 *Ibid.*, pág. 174.

te, siempre y cuando se manifieste empíricamente fecundo y teóricamente susceptible de dilucidación. Ahora bien, las nociones de *bases sociales generales de la personalidad*, de *formas históricas de individualidad*, responden claramente a tales criterios; hay en ellas materia para una o varias ciencias psicosociales. Pero es decisivo, entonces, no olvidar que, desdeñando por definición el respaldo psicológico individual de estas realidades psicosociales, se manejan abstracciones *desde el punto de vista de la personalidad concreta*, aunque sean realidades concretas *desde el punto de vista de la sociedad*. En consecuencia, el peligro reside en buscar, mediante un juego de palabras que acredita el riesgoso empleo del concepto de *psicología* social, un *soporte psicológico general* para estas realidades sociales, sin comprender que precisamente ellas, en sí, no tienen forma psicológica. Es el peligro de caer en la ficción de un individuo general, de un psiquismo colectivo, de una naturaleza humana socializada. Ya Marx desmontó el mecanismo de esa ilusión:

«Una vez separadas de las cosas reales, las representaciones e ideas de los hombres ya no necesitan como fundamento a los individuos reales, sino al individuo de la representación filosófica, al individuo separado de su realidad y concebido simplemente por el espíritu, al "Hombre" en sí, al concepto de hombre».[71]

El moderno desarrollo de las ciencias del hombre muestra profusamente que esto no concierne solo a la *especulación de los filósofos*. Aquí es decisiva la epistemología, e irreemplazable reflexionar sobre la de Marx y Engels, en particular. En efecto, la ilusión a que nos referimos es, básicamente, el resultado de un uso de la abstracción basado en el desconocimiento de la dialéctica materialista. Pensamos, por ejemplo, en lo que dice Engels sobre la categoría de *materia*:

«La materia como tal es pura creación del pensamiento y pura abstracción. Abstraemos de las diferencias cualitativas de las cosas encerrándolas, en tanto existen corporalmente, en el concepto de materia. A desemejanza de las materias determinadas existentes, la materia como tal no tiene existencia perceptible. Cuando la ciencia de la naturaleza se afana en descubrir la materia única en cuanto tal, en reducir las diferencias cualitativas a diferencias puramente cuantitativas en la combinación de partículas ínfimas e idénticas, obra como si, en lugar de cerezas, peras, manzanas, pretendiera ver el fruto en cuanto tal, o, en lugar de gatos, perros, ovejas, etc., el mamífero en cuanto tal, así como el gas en cuanto tal, el metal en cuanto tal, la piedra en cuanto tal, la combinación química en cuanto tal, el movimiento en cuanto tal».[72]

De igual manera, la psicología social tiende a concebir un *hombre en cuanto tal* como soporte de sus datos, es decir, a efectuar una abstracción. Este primer error, que impide toda perspectiva de una teoría de la personalidad concreta —dado que el individuo, en consecuencia, sólo

71 *L'idéologie allemande*, pág. 324.
72 F. Engels, *Dialectique de la nature*, ⁂ París: Ed. sociales, 1952, págs. 259-60. Cf. también *La Sainte Famille*, ⁂ París: Ed. sociales, 1969, cap. V, II, y *L'idéologie allemande*, pág. 124.

aparece en adelante como una variante inesencial del tipo—, se vincula naturalmente con otro: el hombre general no puede sino tener su equivalente en una sociedad entendida también como general, ya que la abstracción es transitiva. La sociedad se presenta entonces, ante todo, como un conjunto de formas de comportamiento y conciencia directamente homólogos del individuo general, vale decir que solo se retiene cierto número de superestructuras e ideologías. Así como desbarata el análisis de la personalidad concreta, soporte real de cualquier psiquismo, la piscología social tiende a hacer lo mismo con el análisis de las infraestructuras, base real del conjunto de las relaciones sociales y formas sociales de comportamiento y conciencia. En tales condiciones, la relación entre individuo y sociedad se manifiesta de la manera más simple, por la sencilla razón de que ha sido totalmente mistificada: el hombre en general se desarrolla en el interior de un psiquismo social al que a su vez modifica. Esta seudodialéctica de la «reciprocidad de las perspectivas», de la inmanencia recíproca entre el individuo y la sociedad —que es, precisamente, lo que Marx denunció sin descanso—, es aún hoy lo que vicia obras por otra parte valiosísimas, desde la antropología cultural a la sociología de Gurvitch, desde la psicología histórica al estructuralismo dinámico de Lewin.

Por ello una psicología social o histórica de intención verdaderamente materialista debe adoptar las mayores precauciones al delimitar su ámbito de validez y la interpretación psicológica de sus resultados. Un ejemplo interesante a este respecto es el que configuran las investigaciones de J.-P. Vernant sobre el trabajo y el pensamiento técnico en Grecia.[73] Aunque derivadas en forma expresa de la psicología histórica y comparada que fundó Meyerson, las investigaciones de Vernant se distinguen de las de este, en especial por su base y metodología realmente materialistas, si bien aquí o allá encontramos formulaciones que no dejan de recordar las tendencias idealistas de *Las funciones psicológicas*, en particular la frecuente evocación del *hombre interior* considerado como el *hombre psíquico real*, mientras que este reside tanto en el circuito *exterior* de sus actos cuanto en la «condición interior del sujeto».[74] J.-P. Vernant indica en qué «anacronismo psicológico» [75] se incurriría si se aplicaran a la ciudad griega antigua las ideas modernas de trabajo en general y de división de trabajo, tal como se han desarrollado dentro del capitalismo. En lo que a esto se refiere, es notable comprobar hasta qué punto los datos concretos de la historia griega corroboran los análisis presentados por Marx en *El capital*. En la Grecia antigua, «el trabajo, bajo su forma de oficio, todavía no se manifiesta como intercambio de actividad social, como función social básica»; [76] la actividad técnica y el trabajo «aún no se han separado como función psicológica»; [77] «de un modo general, el hombre no tiene el sentimiento de transformar a la naturaleza, sino más bien de adecuarse a ella».[78] Conclusiones importantes, que contribuyen a mostrar

73 *Mythe et pensée chez les Grecs*, París: Maspero, 1965.
74 Cf. págs. 10, 15, 219, 267, etcétera.
75 *Ibid.*, pág. 211.
76 *Ibid.*, pág. 221.
77 *Ibid.*, pág. 195.
78 *Ibid.*, pág. 217.

la necedad de la concepción tradicional de una naturaleza psíquica humana en la cual la delimitación de funciones y la posición respectiva de estas serían necesariamente siempre las mismas. No obstante, el alcance de esta contribución a una teoría de las transformaciones históricas de las funciones psíquicas y las formas de la individualidad debe ser evaluado con exactitud. Vernant establece, antes que nada, que entre los griegos no existe *la idea*, y, en términos más amplios, la *conciencia* del trabajo en general, que solo fue desentrañada históricamente con la generalización de lo que Marx analizó bajo la denominación de trabajo abstracto.[79] Muestra también, al mismo tiempo, que si la idea y la conciencia del trabajo en general y de su papel básico no están formadas es porque el *trabajo social real*, en el campo y la ciudad, no ha adquirido todavía la universalidad que lo caracteriza cuando rige la producción mercantil y luego el capitalismo. Pero, significa esto que en la antigua Grecia la producción de los bienes materiales y las relaciones de producción correspondientes no tuvieron objetivamente una importancia en última instancia determinante tanto desde el punto de vista de la formación de las personalidades como desde la perspectiva del desarrollo histórico? De ninguna manera. No se debe confundir el *anacronismo* consistente en aplicar el concepto de trabajo, tal cual se desarrolla en el capitalismo, a una sociedad que lo ignora, con la *retroactividad* legítima del materialismo histórico que, aunque solo haya podido ser establecido en una etapa determinada de desarrollo histórico, no deja de ser la clave también de las anteriores, así como «la anatomía del hombre es la clave de la del mono».[80] Dice Marx, en uno de los textos donde más ha profundizado en la diversidad histórica radical de los modos de desarrollo de los individuos según las formaciones sociales:

«La vida de los seres humanos ha estado siempre basada sobre la producción, *social* de una manera u otra, cuyas relaciones designamos precisamente como económicas».[81]

Existe, por otro lado, el riesgo de interpretar en esos análisis de psicología histórica lo que ellos no dicen ni pueden decir: que la evolución de la persona en Grecia tendría que ser explicada mediante los factores superestructurales e ideológicos, jurídicos y religiosos, y no a través de las relaciones de producción, so pretexto de que en aquella época «el trabajo» no se había separado como función básica unificada. Una época histórica no puede ser juzgada por la conciencia que ella tiene de sí misma; tampoco puede serlo la personalidad de un período según las formas de conciencia en las cuales se refleja la categoría de la persona. De lo contrario se haría, con intenciones materialistas, psicología social tendiente al idealismo.
Además, J.-P. Vernant destaca a menudo la dualidad de los planos. Refiriéndose, por ejemplo, al desdén que Platón manifestaba hacia el trabajo, observa que,

79 *Ibid.*, pág. 219.
80 *Contribution à la critique de l'economie politique*, París: Ed. Anthropos, 1967, pág. 169.
81 *Fondements*, vol. I, pág. 451.

«entre la realidad psicológica y su expresión literaria o filosófica, existe normalmente un desnivel, que en el caso de Platón tiende a aumentar por el juego de consideraciones sociales y políticas».[82]

Sin embargo, cuando dice: «En este sistema social y mental, el hombre "actúa" en el momento en que utiliza las cosas, no en el que las fabrica»,[83] surge una ambigüedad: que esto sea la absoluta verdad en lo que se refiere al «hombre» tal como aparece *ideológicamente* en el «sistema mental» de Grecia antigua no significa que resida allí la *verdad objetiva* del «sistema social» y *de los* hombres concretos de aquella época, aunque su inconciencia de la verdad objetiva a este respecto se origine precisamente en el escaso desarrollo real de las fuerzas y relaciones de producción. Aquí como en otra parte, «el hombre», ese singular abstracto, se presenta como el equívoco principal de las ciencias *del hombre.*

Estos reparos ponen de relieve la particular oscuridad del problema de demarcación entre ciencias psicosociales y psicología de la personalidad. Resumen esta oscuridad dos paradojas inseparables: la de la individualidad y la de la humanidad. La primera puede ser formulada del modo siguiente: cada individuo es *singular*; por consiguiente la singularidad individual es un hecho *general*, un hecho social. Pero ese hecho *social* consiste en la radical diversidad de los *individuos.* Por añadidura, no siendo cada cual individuo sino en la medida en que es singular, la singularidad es *esencial* para la individualidad; sin embargo, siendo la individualidad un hecho social y general, la singularidad del individuo aparece allí como *inesencial.* En tales condiciones, ¿cómo concebir una teoría general de la individualidad, una teoría social de la personalidad psicológica? ¿Cómo concebir al individuo en calidad de producto de las relaciones sociales, y por lo tanto la singularidad del individuo como resultado de la generalidad de las relaciones sociales? En el fondo, esta no es más que la paradoja epistemológica crucial de la *ciencia de lo individual.* Si es muy cierto que la ciencia procede mediante conceptos, y que el concepto es general, ¿se puede huir del axioma de Aristóteles según el cual no existe otra ciencia que la de lo general? Y en tal caso, ¿la teoría de la personalidad concreta no equivale a la cuadratura del círculo? La paradoja de la humanidad se puede expresar así: al parecer, cada individuo, como dice Montaigne, «lleva en sí la forma de la condición humana», cada individuo es un espécimen singular de la humanidad en general; no obstante, desde Marx, sabemos que esta humanidad en general, la humanidad entendida como comprensión, el hecho de ser hombre, la esencia humana, no tiene en sí misma la forma de la individualidad, forma psicológica. Es la suma, históricamente variable y concreta, de las fuerzas productivas, las relaciones sociales, las adquisiciones culturales, etc. *En su esencia, la humanidad no tiene forma humana.* Sin embargo, en esta esencia que no tiene forma humana cada individuo adopta su forma de individualidad, su forma humana. ¿Cómo puede la forma psicológica de la individualidad humana corresponder a la forma no psicológica de las relaciones so-

82 *Mythe et pensée . . .*, *op. cit.*, pág. 192.
83 *Ibid.*, pág. 225.

ciales, y recíprocamente? ¿Cómo concebir una *ciencia* de la personalidad, y por lo tanto un conocimiento que en su objeto alcanza hasta la esencia, cuando dicha esencia no está en este objeto? En el fondo, esta no es otra que la paradoja epistemológica crucial de *la esencia concreta.* Si la esencia es general, ¿cómo puede no ser simple abstracción ajena a la vida del objeto? Y si expresa la vida concreta del objeto, ¿cómo puede alcanzar la generalidad científica? La paradoja de la ciencia de lo individual y la paradoja de la esencia concreta no son más que dos aspectos de una misma dificultad: la de la exacta comprensión y puesta en práctica de aquello que ya en 1843 Marx indicaba como la única vía de una ciencia real, la «lógica especial del objeto especial», vale decir, la dialéctica materialista. Como ya se ha visto, los intentos de abordar los problemas de la personalidad a partir de los datos sociales sin profundizar lo suficiente en la dialéctica materialista, y en consecuencia sin haber realmente resuelto las paradojas de la individualidad y la humanidad, están destinados a caer en la generalización abstracta del individuo y en la psicologización de la sociedad. Este doble fracaso corresponde a las variedades del humanismo especulativo, sin exceptuar al que se oculta en el fondo del aparente afilosofismo de muchas investigaciones positivas. A la inversa, la toma de conciencia de estos fracasos, pero con ausencia o insuficiencia de una solución real para estas dos paradojas y los problemas epistemológicos que están en su base, se expresa en el antihumanismo teórico positivo, que, al no lograr concebir una determinación rigurosa del concepto de hombre, decide eliminarlo, dejando así la dificultad tal como estaba. Ahora bien; como se ha mostrado en el capítulo anterior, el marxismo contiene en realidad todos los elementos teóricos necesarios que permitirían superar esa dificultad. Precisamente, tenemos que emprender, en las secciones que siguen, la tarea de utilizar esos elementos para resolver tales paradojas antropológicas y epistemológicas, así como proponer una demarcación racional entre la ciencia de la personalidad y las ciencias sociales que forman su base, pero en las cuales, sin embargo, aquella no se reabsorbe.

Formas de individualidad y teoría del individuo

El punto del cual partimos, y que respecto de cualquier humanismo filosófico, de cualquier idealismo psicológico, marca un límite desde donde ya no se puede regresar, es el fundamental descubrimiento que se consigna en la *Sexta tesis sobre Feuerbach*: la exterioridad y, si cabe decirlo, el carácter ajeno de la esencia humana con relación al individuo aislado, a la forma psicológica. La base de la personalidad no es una personalidad básica. Las relaciones sociales no son pautas culturales, comportamientos-tipo, formas de conciencia, etc., sino posiciones objetivas que los hombres ocupan en el sistema de la producción, la propiedad, la distribución sociales. Por ejemplo, el capitalismo no es espíritu de empresa + sed de ganancia + ética protestante, etc., sino un conjunto de relaciones objetivas, extrañas en sí mismas a los procesos psicológicos y a las representaciones ideológicas cuyo soporte constituyen, irreductibles a «roles» individuales y a «mentalidades»

colectivas. So pena de hacer aparentemente infranqueable el foso que separa el campo de una psicología de la personalidad y el de las ciencias sociales, incluidas las psicosociales, hay que comenzar por aferrarse a esta diferencia *cualitativa* que existe entre individuo concreto y conjunto de las relaciones sociales, a *la ausencia de correspondencia inmediatamente visible y pensable* entre uno y otras.

Esto significa, en particular, que es necesario cuidarse mucho de las ilusiones que siempre tiende a llevar consigo la idea misma de una psicología social. Aunque es indudable que en las realidades sociales objetivas encontramos formas psicológicas —tales como las creencias y sentimientos sociales, las formas psicológicas de la conciencia de clase, etc.—, esto de ningún modo se vincula con una capacidad que poseería la sociedad de tomar, originaria y misteriosamente, la forma psicológica *sin pasar por el psiquismo de los individuos concretos* sino, al contrario, con el hecho de que la forma psicológica del individuo concreto se proyecta, a su vez, sobre los datos sociales. Hay en esto un conjunto de determinaciones dialécticas recíprocas, donde es muy posible extraviarse si se carece de la brújula del materialismo histórico. Al parecer, suele creerse que el punto de vista de la prioridad radical de las formas sociales del psiquismo y de la conciencia sobre las formas individuales es materialista y marxista por excelencia. En realidad, quien se quede allí no sale del idealismo, por cuanto atribuye *a la sociedad como tal* forma *psicológica*, o sea que la psicologiza. Pues bien, si la esencia social de las formas psicológicas es independiente de los individuos, si las superestructuras e ideologías, al igual que las infraestructuras, son en esencia no psicológicas, esto quiere decir precisamente que *el hecho de que ellas cobren también forma psicológica* no es de origen social. Por paradójico que esto pueda parecer a un materialismo simplista, la idea de que la forma psicológica pasa de los individuos a la sociedad, y no la inversa, es justamente la que expresa el punto de vista en verdad materialista: *en su origen, no hay psiquismo fuera de los individuos concretos sino por medio de estos.* Y, en este respecto, la oposición relativa entre un sociologismo de la conciencia colectiva al estilo de Durkheim y un psicologismo de la imitación social a la manera de Tarde se desenvuelve íntegramente en el interior de un idealismo sociológico fundamental, del cual el materialismo histórico constituye una refutación anticipada decisiva. Pero, aun cuando solo existe originariamente psiquismo en los individuos y por medio de estos, el contenido y las formas de ese psiquismo no son en absoluto originarios, siendo, en cambio, socialmente producidos: es la sociedad la que produce *las* formas y el contenido concretos del psiquismo humano, pero los produce de modo originario nada más que en los individuos concretos, en los cuales *la* forma psicológica se manifiesta *como un efecto de la individualidad*, y es a partir de los individuos que ella se proyecta, a su vez, en la sociedad, donde en lo sucesivo se manifiesta como «psiquismo social» derivado, resultando de ello toda clase de interacciones secundarias y extraordinariamente complejas con los individuos. La psicología social epistemológicamente ingenua confunde estas interacciones de enésimo grado que aparecen en la superficie de los fenómenos con la esencia de las cosas, comprensible desde un primer momento, y se hunde sin remedio en el idealismo. Es lo que ocurre, por ejemplo, en

la antropología cultural norteamericana cuando intenta definir lo que denomina instituciones sociales *primarias*, de las cuales derivaría la personalidad básica, e instituciones *secundarias*, que a su vez reflejarían esta personalidad básica: es evidente que, al comprender las instituciones sociales en forma psicologizada, no puede establecer de modo correcto su carácter primario, vale decir, material y objetivo, y debe suponer una naturaleza humana como fundamento del conjunto, quedando así prisionera de todas las ilusiones idealistas referentes al hombre. Se trata, por el contrario, de comprender que las relaciones sociales no son en ninguna medida relaciones intersubjetivas, y que sin embargo, siendo extrañas en su materialidad objetiva a la forma psicológica, pero sin dejar por ello de ser relaciones entre los hombres, determinan formas de individualidad en cuyo interior se producen los individuos concretos, donde cobra forma psicológica la esencia humana.
Ateniéndose firmemente a esta verdad fundamental de la no correspondencia *inmediata* entre el conjunto de las relaciones sociales y el individuo aislado, por lo tanto entre formas sociales de la individualidad y forma psicológica de la personalidad, se está en condiciones de percibir la delimitación real entre ambos campos científicos. La teoría del individuo concreto, en otras palabras, de la personalidad, se distingue marcadamente de la teoría de las formas generales de la individualidad, que corresponde a las ciencias sociales, en el hecho de que, en un sentido único, tropieza con el problema central de la *forma psicológica* como tal, con el de la *personalidad* propiamente dicha; por ejemplo y en especial respecto de los siguientes puntos:

1. La personalidad concreta se desarrolla a partir de un *soporte biológico* que determina ciertas condiciones en las cuales ella se produce como formación histórico-social, subordinándose a aquel cada vez más. Por definición, ese soporte biológico se halla ausente de las formas sociales de individualidad: así, el «conflicto fáustico» que se suscita en el alma del capitalista entre la tendencia a la acumulación y la tendencia al goce no se origina, en cuanto contradicción característica de una formación social dada, en las necesidades del individuo concreto; por el contrario, él induce en la personalidad de los capitalistas las motivaciones psíquicas correspondientes. El hecho de que Sartre, en *Crítica de la razón dialéctica*, retome de Marx este análisis sin referirse a él y transcribiéndolo a una conceptualización psicológica en la cual el ascetismo del capitalismo aparece como «una invención individual»,[84] basta para mostrar lo poco que, en realidad ha asimilado el espíritu del materialismo histórico con cuyos términos dice coincidir. La existencia del soporte biológico hace surgir, en el campo de la ciencia de la personalidad, un conjunto de determinaciones (por ejemplo, una base natural de las necesidades) y diferenciaciones (por ejemplo, según los tipos nerviosos) que no tienen homólogo en el dominio de las formas sociales de individualidad.
2. Al mismo tiempo, la personalidad concreta queda profundamente marcada por las limitaciones que implica naturalmente el *hecho gene-*

84 J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, ⁂ París: Gallimard, 1960, págs. 717-19.

ral de la individualidad, cualesquiera que sean sus formas y variaciones históricas: estrechez del contenido de cada personalidad con relación a la enorme riqueza de la esencia humana objetiva, del conjunto del patrimonio social; contingencia relativa del desarrollo singular de la biografía con relación a la necesidad del desarrollo histórico; restricción implicada por la parábola de la vida y la transitividad de las edades hasta la muerte, hecho fundamental que se opone a la perennidad del mundo social mediante el constante e insensible relevo de las generaciones, etc. Esta es una fuente inagotable de discordancia entre psiquismo individual y condiciones sociales, de desigualdad en la importancia de los datos objetivos: lo que cuenta más desde el punto de vista de la formación social es a veces muy secundario desde el punto de vista de la personalidad, y a la inversa.

3. Aún en mayor medida, pasar de la individualidad social a la personalidad concreta significa encontrarse frente a una formación que funciona como *una totalidad de orden específico*, que en tal condición involucra estructuras específicas que carecen de homólogo en las estructuras sociales, y recíprocamente. De esta manera la personalidad, en cuanto sistema individual complejo de actividades que poseen su unidad en el campo psicológico, es el centro de organizaciones —por ejemplo, los sentimientos— que, como tales, no hallan ningún correlato directo en la sociedad, mientras que, a la inversa, la sociedad posee formas de organización —entre otras, las instituciones políticas y jurídicas— que no tienen como tales correlato directo en las personalidades concretas. Todo lo antedicho pone de relieve las pocas probabilidades que tiene la psicología de la personalidad concreta de ser fundada a partir de un postulado de homología con la psicología social, por intermedio de un concepto como el de personalidad básica. En realidad, la posición de la primera es yuxtaestructural respecto de la segunda: depende de esta en su esencia, conservando con relación a ella una especificidad básica.

Esto nos lleva a una conclusión de fundamental importancia: si bien el individuo halla su esencia humana fuera de sí mismo, en el mundo social, *la forma psicológica de esta esencia humana es un efecto de la individualidad concreta, y solo existe originariamente en la individualidad concreta.* Este no es, por lo demás, un hecho de naturaleza excepcional e incomprensible, al menos para quien no aborde las relaciones de causalidad en términos mecanicistas sino en términos dialécticos, es decir como relaciones de determinación funcional. Recurriendo a una comparación: la forma específica de un ser vivo, aunque tiene su origen último en el nivel de la molécula de ADN, no se encuentra *preformada* en modo alguno; determinada funcionalmente en este nivel molecular, no existe como forma orgánica sino en el nivel del individuo total. De igual modo, la forma psíquica de la actividad humana es determinada funcionalmente en el nivel de las estructuras cerebrales y los procesos neurónicos, pero de ningún modo se halla preformada como tal, según creía, con cierta ingenuidad, el fundador de la efímera frenología del siglo pasado, Gall, quien pretendía localizar en hipotéticas protuberancias del cerebro incluso rasgos psíquicos como el orgullo o la veneración. Desde este punto de vista, la idea de que la forma psicológica de la personalidad existiría como tal en los datos sociales, so

pretexto de que halla allí su origen, no se diferencia mucho, epistemológicamente, del preformismo ingenuo. Lo que se debe comprender, por el contrario, es la naturaleza de los procesos de determinación funcional mediante los cuales la personalidad concreta llega a *informarse* dentro de realidades sociales que precisamente no tienen su *forma*. Ahora bien, explicar este punto requiere definir con exactitud —tal como se ha intentado hacer en el capítulo precedente— la naturaleza de las formas sociales de individualidad cuya teoría comenzó a elaborar Marx, abriendo así el acceso a una psicología social correctamente concebida. Retomemos el análisis donde lo habíamos dejado, a partir de un texto esencial de los *Grundrisse*:

«Conviene poner aquí de manifiesto un elemento proveniente, no solo de la observación, sino de la relación económica misma. En el primer proceso —el intercambio entre el capital y el trabajo—, el trabajo en su condición de tal, existente *por sí*, está necesariamente encarnado en *el obrero*. Lo mismo ocurre en el segundo proceso. El capital se presenta como un valor existente por sí, *egocéntrico* por así decir (lo cual en el dinero es simple tendencia). Pero el capital existente por sí mismo, ¿no es el *capitalista*? Sin embargo, varios socialistas afirman que necesitan capital, pero no capitalistas. Esto es suponer que el capital no es más que una simple cosa y no una relación de producción que, reflejada en sí misma, es el capitalista. Se puede, es verdad, separar el capital de tal o cual capitalista y hacerlo pasar a otras manos. Pero aquel, privado de su capital, pierde su calidad de capitalista. Se puede, por lo tanto, distinguir el capital de un capitalista dado, pero no de *el* capitalista que, como tal, enfrenta a *el* obrero. Así también un obrero determinado puede dejar de ser el trabajo en sí; por ejemplo, si hereda o roba dinero. Cesa entonces de ser *obrero*, pues en tal condición es únicamente trabajo que existe por sí».[85]

Texto de particular elocuencia contra un antihumanismo teórico que pretende separar las relaciones sociales del concepto de hombre; pero de igual claridad contra la confusión de las categorías económicas de capitalista y obrero con conceptos de «psicología concreta», puesto que aquí el individuo concreto (un obrero o capitalista dado) es dejado expresamente de lado *como tal*. ¿De qué se trata, entonces? Se trata, del lado de las realidades económicas, del funcionamiento y la reproducción de las relaciones sociales, funcionamiento y reproducción que, del lado de los individuos, aparecen como *matrices de actividad necesarias*.
Esta última expresión se relaciona con algo que se distingue radicalmente de lo que Linton, entre otros, entiende por pautas culturales, o de lo que la psicología social designa en nuestros días bajo el término de roles. En primer lugar, una pauta cultural, un rol, sería una norma de comportamiento que el individuo *podría adoptar o no*, según el beneficio psíquico que le proporcionara; por ejemplo, la satisfacción de la «necesidad de respuesta afectiva» invocada por Linton. Sin negar que a tal noción corresponde una realidad, es preciso reconocer que las *bases* de la personalidad, lejos de ser el resultado de una elección indivi-

85 *Fondements*, vol. I, pág. 251. Cf. igualmente págs. 478-79.

dual, constituyen por excelencia un producto social objetivamente determinado. A esto se refiere con claridad la noción de relaciones de producción: relaciones determinadas, necesarias, independientes de la voluntad de los individuos que dentro de ellas se incorporan a la producción social de su existencia. La posición de un individuo en el sistema de las relaciones de producción, y, en términos más amplios, de las relaciones sociales, no es, sin duda, totalmente independiente de su voluntad, pero la menor experiencia de la vida real en una sociedad de clases muestra hasta qué punto los límites mismos dentro de los cuales se puede ejercer la voluntad de los individuos son estrictamente determinados por las relaciones sociales objetivas. En consecuencia, ser un capitalista o un proletario en una sociedad capitalista es algo muy diferente de adaptarse a pautas culturales o tener un rol social por «necesidad de respuesta afectiva», o en virtud de cualquier otra motivación psicológica *que emane del individuo*; se trata, por el contrario, de matrices de actividad *necesarias*, que imprimen a los individuos *caracteres sociales objetivamente determinados*. Por añadidura, esas matrices de actividad necesarias se distinguen esencialmente de las pautas culturales o de los roles en cuanto no tienen, en sí mismas, forma *psicológica* sino que determinan solo las formas y contenidos *sociales* de la actividad individual que debe pasar por ellas. Así, la forma psicológica concreta que puede adoptar el «conflicto fáustico» entre tendencia a la acumulación y tendencia al goce en el alma de un capitalista *dado*, no está contenida de manera alguna en la matriz de actividad implicada por las relaciones capitalistas. Esta forma es de las más variables, e indiferente, por otra parte, desde el punto de vista económico. En cambio, lo que está determinado de antemano y de modo general es el hecho de que la actividad del capitalista individual es, lo quiera él o no, un aspecto del proceso de acumulación del capital, y un aspecto del proceso del crédito, cosa que rige fundamentalmente su *lógica interna*. En otras palabras, las relaciones sociales, aunque se distinguen en forma absoluta de las conductas psíquicas, contituyen por el hecho de ser relaciones *entre los hombres* matrices sociales en cuyo interior va necesariamente a tomar forma la actividad humana concreta. *El* capitalista, *el* obrero, no es una personalidad básica, un tipo psicológico, un sistema de pautas culturales o un conjunto de roles, sino la *lógica social objetiva* de la actividad de tal o cual individuo concreto, en la medida en que este la desarrolle dentro de las relaciones sociales correspondientes, y en que se la contemple dentro de sus límites. Idénticas observaciones cabe formular a propósito de todas las formas sociales de individualidad, desde las de las necesidades hasta las contradicciones básicas de los procesos de vida personal.

Aquí, precisamente, se plantea todo el problema de la frontera —y por consiguiente, también de la conexión real— entre ciencias psicosociales y psicología de la personalidad. Y se plantea así: la esencia del individuo concreto puede ser comprendida y constituir el objeto de un estudio científico únicamente sobre la base de una teoría de las formas *generales* de la individualidad en una formación social dada; pero en lo que concierne al individuo concreto y a una ciencia psicológica que quiera tomarlo como objeto, lo *esencial* es su *singularidad*. Para la comprensión de la personalidad de determinado capitalista, *en su condición*

de capitalista, no es esencial que sea esa persona *dada,* sino solo que sea capitalista —y en este aspecto su estudio corresponde a las ciencias sociales—, pero al mismo tiempo es esencial para la comprensión de ese capitalista *como tal* no comprenderlo en calidad de capitalista en general sino de un *capitalista determinado*, lo cual nos remite a una psicología de la personalidad concreta. No obstante, esta psicología de la personalidad concreta debe dar a su vez, en su carácter de ciencia, una teoría *general* de su objeto. Su paradójica tarea consiste, por lo tanto, en comprender lo general en cuanto singular, y lo singular en cuanto general. Es obvio que la psicología no podrá desembrollar este nudo de contradicciones de otro modo que *dialécticamente.* Y por eso, también aquí la psicología de la personalidad debe pasar, para alcanzar la edad adulta, por la filosofía, a condición de que esta sea auténtica y científicamente dialéctica, ya que se trata, en suma, de resolver el problema epistemológico crucial de la *ciencia de lo individual*, de las relaciones entre singularidad y generalidad; en otras palabras, de elucidar, en forma terminante, la cuestión de la *esencia* y del *concepto.*
En el intento de resolver este problema, que se presenta como una pesada tarea para las ciencias del hombre, considerémoslo ante todo tal como se manifiesta en la epistemología contemporánea. Por ejemplo, en la ya clásica [86] obra de G. G. Granger: *Formalismo y ciencias humanas.* En el último capítulo de su libro, dedicado precisamente a la aludida cuestión, Granger subraya sin ambages que,

«a primera vista, estamos encerrados en un dilema: o bien existe un conocimiento de lo individual, pero no es científico, o bien existe una ciencia del hecho humano que no alcanza, sin embargo, al individuo. Ningún logro brillante, en psicología o sociología, ha aportado aún la prueba indiscutible de la especiosidad de la alternativa».
«Verdad es que una *ciencia especulativa* de *lo individual* es imposible: tal el sentido del aforismo aristotélico según el cual solo hay ciencia de lo general».[87]

El autor opina que no existe una verdadera salida fuera del campo de la práctica.

«Para caracterizar este aspecto, se podría hablar de *polo clínico* de las ciencias del hombre».[88]

Y agrega, después de haber examinado desde esta perspectiva el método psicoanalítico:

«Para que se establezca la dialéctica del caso, basta con que el hecho examinado, el segundo término del par clínico, se considere como "desviado" con relación a una construcción esquemática. Creemos que ese es, para la ciencia, el aspecto positivo de lo individual».[89]

86 G.-G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, París: Aubier 1960.
87 *Ibid.*, pág. 185.
88 *Ibid.*, pág. 186.
89 *Ibid.*, pág. 188.

El autor prevé que en el futuro esas construcciones esquemáticas se desarrollarán en psicología en dirección de una «distinción operacionalmente válida entre una "infraestructura" energética y una "superestructura" informativa», de una

«distinción provisionalmente radical entre descripción diacrónica y descripción sincrónica»; [90]

en síntesis, en el sentido de la construcción de teorías estructurales basadas en las enseñanzas de la biología, por una parte, y de la lingüística por otra.

«Descripción clínica y teoría estructural convergirían entonces hacia una ciencia aplicada, una práctica científica, la única capaz de brindar, en un sentido limitado pero preciso, una determinación por medio de conceptos de lo individual».[91]

Pero esto se refiere solamente a un conocimiento práctico.

«Hay que renunciar, entonces, al sueño inconsistente de una ciencia que nos permita alcanzar lo individual, y singularmente el individuo humano, tal como se nos presenta en la experiencia, conservando al mismo tiempo su rigor, precisión y eficacia».[92]
«La práctica como arte es la que, en cada campo, termina por resolver el problema especulativamente insoluble de la alienación individual (...) Debemos inferir que la noción de individuo, la cual remite siempre a lo vivido, no es en términos estrictos un concepto científico, sino el signo de nuestra condición alienada, y el tema de la praxis, no el de un conocimiento aislado. Una filosofía del conocimiento que eleva a esencia lo que solo es experiencia vivida en el modo de lo individual, aborda de manera especulativa lo que corresponde a la *praxis*, y deja definitivamente irresuelto el problema del individuo».[93]

Aquí se reconocen la mayoría de los principales temas del antihumanismo teórico, cuya reciente difusión no debe poco al libro de Granger. Pero se ve también hasta qué punto es decisivo para nuestro propósito el problema que aborda: ¿no sería contradictorio en sí el intento de establecer, más allá de las fronteras de las ciencias psicosociales, de la teoría de las formas *generales* de la individualidad, *una ciencia teórica de la personalidad concreta*? Con toda evidencia, hay una condición previa epistemológica absoluta para la puesta en práctica de tal proyecto. Ahora bien, es obvio que, admitiendo las premisas de Granger, sus conclusiones son inatacables: *si se toma como base el aforismo aristotélico*; en otras palabras, si se acepta la concepción de la esencia —y del concepto— sobre la cual se apoya este aforismo, no es posible, hablando en términos estrictos, ninguna ciencia teórica de lo individual, ya que solo existe ciencia de lo general. Pero, ¿se debe admitir seme-

90 *Ibid.*, pág. 197.
91 *Ibid.*, pág. 199.
92 *Ibid.*, pág. 204.
93 *Ibid.*, pág. 205.

jante concepción de la esencia y el concepto? ¿Hay que aceptar que si toda ciencia procede por medio de conceptos —cosa que sin duda nadie cuestionará— ella no puede por lo tanto alcanzar directamente nada más que lo general en lo individual? Esto se impone sólo en la medida en que, en última instancia, se identifique el concepto —y su contenido, la esencia— con una *generalidad abstracta*; vale decir, en la medida en que se consideren inesenciales las transformaciones —a nuestro entender fundamentales— introducidas en la teoría de la esencia y el concepto por la dialéctica moderna, y muy en especial por la de Marx. Desde este punto de vista, forzoso es comprobar que el libro de G. G. Granger, aunque se refiera a la metodología general de las ciencias del hombre, no intenta analizar lo radicalmente nuevo que, dentro de dicho campo, aporta el método de Marx en *El capital*, y más en general en todas sus obras de la madurez. ¿Acaso no reside precisamente aquí uno de esos «logros brillantes» que, según Granger, se hallan ausentes del campo de las ciencias del hombre, y que modifican por completo la manera tradicional de abordar el problema de la ciencia de lo individual? En la concepción que debe ser calificada como *predialéctica* aunque se manifieste todavía en nuestros días, *la esencia es concebida como un objeto general*, vale decir que se la extrae del conocimiento y *comparación* de los objetos concretos singulares mediante una simple y directa *abstracción*. La esencia es entonces el ser general de las cosas existentes, su punto común, y en consecuencia se la concibe a su vez como una cosa. De una filosofía a otra, de un tipo de pensamiento científico a otro, puede variar el *nivel de realidad* de este objeto general que es la esencia, y que fija el concepto; es posible situar su origen o centro en Dios o en las cosas mismas, o en la conciencia humana. Pero en todos los casos —idealismo objetivo, materialismo abstracto, idealismo subjetivo—, la esencia es separada de los objetos concretos singulares, opuesta, en calidad de generalidad abstracta, a la vida de las relaciones de estos y de sus movimientos singulares. En tal carácter, todas estas actitudes filosóficas y científicas son variantes del pensamiento *metafísico*, que, a través de las categorías fijas y separadas, concibe y se representa la esencia de las cosas como una generalidad abstracta. Sobre una base de esta índole, una ciencia por medio de conceptos de lo individual como tal es evidentemente un absurdo. Por ejemplo, conocer científicamente al hombre será, por una parte, elaborar la teoría del *hombre general*, y por otra remitir el *individuo singular* a la conciencia de sí mismo, a la experiencia de las relaciones intersubjetivas, al enfoque estético —incluso al clínico—, al arte de la medicina, es decir, en términos estrictos, a la no-ciencia. Doble atolladero para quien proyecte una *ciencia* de la *personalidad concreta*.

Como se ha visto en el capítulo anterior, Marx critica hasta en sus menores detalles esta epistemología de la generalidad abstracta, a la que supera en la dialéctica materialista, en la epistemología de la esencia concreta. No es que niegue valor y veracidad a las generalidades abstractas: en la medida en que expresen racionalmente las determinaciones comunes a muchos objetos, aquellas constituyen una primera etapa positiva en la apropiación de lo real por medio del pensamiento. Así, definir al hombre *en general* como forjador de herramientas que le sirven para producir socialmente sus medios de subsistencia represen-

ta sin duda un punto de partida correcto de la reflexión antropológica. Pero permanecer en el nivel de las generalidades abstractas significa privarse de comprender el movimiento de las relaciones reales, inclusive el más importante de todos: el movimiento de la relación entre la generalidad abstracta (la esencia) y la singularidad concreta (los objetos existentes), por ejemplo, entre el hombre en general y los individuos reales. Examinando mejor esta situación, se advierte que la generalidad abstracta *es a su vez inseparable del movimiento real*:

«Si se las somete a un examen más preciso, las definiciones más abstractas permiten descubrir siempre una base determinada, concreta, histórica. Esto es natural, puesto que ellas son deducidas de dicha base en esta determinación».[94]

Por consiguiente, para ir más lejos en la apropiación de lo real, en la comprensión de la esencia, es necesario tomar conciencia de que las generalidades abstractas no expresan todavía el fondo real de las cosas, y solo tienen valor en cuanto son etapas provisionales del conocimiento. En los *Grundrisse,* por ejemplo, observa Marx refiriéndose a las generalidades por las que se suele comenzar en economía política (*mercancías, valores de uso*, etc.):

«Lo que se dice sobre este tema en general, y por pura conveniencia, se reduce a lugares comunes que tienen valor histórico muy al principio de la ciencia, cuando las formas sociales de la producción burguesa van diferenciándose penosamente de la materia y, a costa de grandes esfuerzos, son captadas como objetos independientes de la investigación».[95]

Más tarde, estas generalidades

«pasan a ser lugares comunes esclerosados, tanto más desalentadores cuanto que tienen pretensiones científicas».[96]

Para superar este nivel de las generalidades abstractas y de los conceptos correspondientes, es preciso romper de modo resuelto con la identificación de la esencia con un *objeto general*, e instaurar, por encima de las *cosas*, la ciencia en el nivel de las *relaciones* internas fundamentales. Tal es el primer elemento característico del método científico de Marx. En lugar de considerar que el núcleo inerte de las propiedades comunes a un conjunto de objetos —comunes desde el punto de vista de una comparación exterior, subjetiva, establecida por nuestro conocimiento entre estos objetos— es *la esencia verdadera*, interna, y de concebir a las relaciones vivientes, concretas, de las cosas como una puesta en relación simplemente externa y por lo tanto *inesencial*, aunque se juzgue preponderante su papel exterocondicionante, puesto que estas

94 Marx a Engels, carta del 2 de abril de 1858, *Lettres sur «Le Capital»*, París: Ed. sociales, 1964, pág. 98.
95 *Fondements*, vol. II, pág. 437.
96 *Ibid.*, pág. 403. Cf. sobre este punto la *Introducción* de 1857.

relaciones externas se oponen a la esencia interna, Marx se eleva hacia una perspectiva según la cual se descubre en el criterio precedente una típica ilusión epistemológica, una inversión ideológica cuya raíz está en la naturaleza de los fenómenos como tales. Mucho antes del «estructuralismo» y de una manera mucho más dialéctica, *Marx opera una inversión copernicana entre cosas y relaciones*: [97] *el fondo mismo de las cosas es relación.* En vez de una esencia interna inerte y de relaciones vivientes exteriores, la dialéctica materialista descubre la vida de las relaciones dentro mismo de la esencia, y es la generalidad abstracta la que revela ser solo una puesta en relación exterior, inesencial, exenta de vida. Por consiguiente, en Marx, en el nivel de la ciencia profunda, todos los conceptos fundamentales revisten una pasmosa originalidad epistemológica, y son *conceptos de relaciones*, en el sentido interno del término. La esencia humana no es así una generalidad abstracta que presenta la forma de un hombre-tipo ni, según se dice de modo muy sugestivo la *Sexta tesis sobre Feuerbach*, una «universalidad interna, muda, que liga de manera puramente *natural* a los diversos individuos», sino el conjunto de las *relaciones* sociales por cuyo intermedio los individuos se encuentran determinados en lo íntimo de ellos mismos. Todo el esfuerzo científico de Marx se orienta en ese sentido. Pocos días después de haber corregido las últimas pruebas del primer libro de *El capital*, echa una ojeada retrospectiva sobre su obra y escribe a Engels:

«Me ha costado sudor y sangre hallar las *cosas mismas*, es decir, su *encadenamiento*».[98]

Y al año siguiente dice, en una carta dirigida a Kugelmann:

«El economista vulgar cree hacer un gran descubrimiento cuando, encontrándose ante la revelación de la conexión interna de las cosas, insiste con pedantería en que esas cosas, tal como aparecen, tienen un aspecto completamente distinto. En rigor, se envanece así de apegarse a la apariencia que considera como verdad definitiva. ¿Para qué, entonces, una ciencia?».[99]

Pero comprender la esencia como relación, y por consiguiente como inesenciales las cosas entre las que existe relación, tomadas en su inmovilidad exterior, es entender la relación como pasaje de una a otra, como movimiento, producción; en suma, como *proceso generador* o autodinámica constructiva. Aquí reside el segundo elemento principal del método dialéctico de Marx, que es muy a menudo el peor comprendido. Basta profundizar el concepto de *relaciones de producción*, por ejemplo, para percibir que implica la *producción de las relaciones*, aunque sea bajo la forma de los procesos de reproducción constante de una formación social en sí misma. De tal manera,

97 Cf. L. Sève, «Méthode structurale et méthode dialectique», *La Pensée*, nº 135, octubre de 1967.
98 *Lettres sur «Le Capital»*, pág. 174.
99 *Ibid.*, pág. 230.

«el capital no es una simple relación, sino un proceso; durante las diversas etapas de ese *proceso*, no deja de ser un capital».[100]

Esta circulación, esta rotación de las formas de relaciones unas en otras, que constituye la vida profunda de lo real, testimonia que las *relaciones* internas esenciales son *motrices*: esto es lo que la dialéctica identificó en la categoría primordial de la *contradicción*. Sin embargo, lo que nos importa aquí no es desarrollar por sí mismo el contenido de la dialéctica, sino poner de manifiesto la concepción radicalmente nueva de la esencia y del concepto que entraña, así como la solución que aporta al problema de la ciencia de lo individual. A este respecto, cuando Marx dice, en un célebre pasaje del apéndice final de la segunda edición alemana de *El capital*, que su método dialéctico procura captar «el movimiento mismo, del cual toda forma hecha no es más que una configuración transitoria»,[101] deja expresado con claridad el punto radicalmente nuevo: aquí, la esencia ya no es concebida como un *objeto general*, sino como la *lógica de desarrollo del objeto real*. Un abismo separa estas dos concepciones. La segunda supone un grado de abstracción, una profundización científica incomparablemente más completa que la primera. El objeto general es abstracto únicamente en cuanto está separado de los fenómenos perceptibles y depende del entendimiento, pero sigue preso en las ilusiones epistemológicas de lo concreto considerado como punto de partida del conocimiento, comenzando por la ilusión de que la esencia toma en sí la forma de la cosa de la cual es esencia; en este sentido, el objeto general se halla todavía muy próximo a los fenómenos, tal como se presentan en la superficie. En este plano, la tarea del pensamiento conceptual consiste exclusivamente en elaborar construcciones esquemáticas, modelos, que no pueden ser otra cosa que abstracciones seudoesenciales, ya que no pueden, por principio, decirnos nada sobre la lógica de desarrollo del objeto así analizado. Construcciones tan esquemáticas son sin duda útiles desde un punto de vista práctico, fenomenotécnico, dentro de límites bien definidos, pero resultan evidentemente insuficientes para quien aspire a una verdadera ciencia, y por lo tanto a la verdadera esencia.[102]
En cambio, concebir la esencia como relación, proceso, lógica de desarrollo, supone superar radicalmente el nivel familiar de los objetos generales, anexos a los fenómenos, con el fin de forjar conceptos infinitamente menos *sustanciales* y mucho más *formales*; en consecuencia mucho más alejados, en cierto sentido, de lo concreto inmediato. Así comprendido el pensamiento conceptual, su tarea estriba en elaborar, no un modelo, sino una *topología* de su objeto, destinada a señalar los lugares lógicos, las instancias donde se sitúan las articulaciones fundamentales; y no solo una topología de posición; también de funcionamiento y desarrollo, pues las relaciones constituyen procesos: debe formular la lógica de los procesos esenciales de acuerdo con los

100 *Fondements*, vol. I, pág. 205.
101 *Le Capital*, vol. I, pág. 29.
102 Desde este punto de vista, el hecho de que en sus últimos libros Roger Garaudy identifique el método marxista con una epistemología del modelo es un elemento característico de regresión, ajeno a la novedad y fecundidad profundas de la dialéctica materialista.

cuales se efectúa el desarrollo del aludido objeto. Con esto, los conceptos de ninguna manera nos dicen *cómo es en general lo concreto singular* sino, en general, *cómo se produce lo concreto singular.* Justamente por esto, la esencia puede estudiarse entonces en su realidad concreta, *lo singular captado en la generalidad del concepto*: en las formas dialécticas de la abstracción, la esencia no es lo que parece común al objeto y a otros con que se lo compare; es el movimiento interno necesario *del objeto tomado en sí mismo*, o sea, es la esencia de *este* objeto y *no otro*; la generalidad del concepto no está formada por la eliminación de lo singular, sino por la elevación de este último al nivel de *su lógica interna,* vale decir que constituye «la lógica especial del objeto especial». La dialéctica misma, en cuanto ciencia filosófica, de ningún modo es una ciencia de las generalidades más abstractas que se cierne sobre las ciencias reales; es, en cambio, ciencia de la esencia concreta del saber científico, y, a través de este, la lógica más esencial de la realidad concreta, o sea filosofía en un sentido y de acuerdo con una jerarquía profundamente originales.

Si se quiere comprender con más claridad los enunciados precedentes, conviene volver al ejemplo de la esencia humana. Dentro de la concepción corriente, predialéctica, definir la esencia humana es desentrañar «lo que es propio del hombre» en general, enunciar las propiedades que parecen comunes más o menos a todos los hombres sobre la base de su comparación: se dirá que el hombre es un forjador de herramientas, un ser capaz de pensamiento abstracto, etc. Se ha visto antes a qué atolladeros teóricos conduce este concepto de hombre general, esta seudoesencia humana, en particular cuando se trata de abordar el problema de la teoría del individuo concreto. Marx supera en bloque estas generalidades abstractas: la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales. Una definición de este género no nos dice sustancialmente nada sobre lo que es, *en general*, el hombre *concreto*: tal quimera queda abandonada a sí misma. Pero, precisamente a causa de su profunda abstracción *en el sentido dialéctico* del término, nos permite alcanzar la comprensión de la esencia concreta de los hombres históricamente reales; nos indica cómo debemos tomarla para determinar esta esencia en cada caso concreto. Con esto se disipa también la oposición fija, metafísica, invencible, entre abstracto y concreto, esencia y existencia, conocimiento de lo general y conocimiento de lo singular: la esencia es la lógica concreta de la existencia, el conocimiento de lo general es el de la estrategia del conocimiento de lo singular. *El capital*, brillante logro de la epistemología dialéctica materialista, es en toda su extensión una verificación experimental al mismo tiempo que un terreno de elaboración de esta teoría de la esencia y el concepto. Marx no describe allí *una sociedad capitalista abstracta*, no construye un *modelo* de *la* sociedad capitalista, del cual vendrían a ser especímenes singulares las sociedades capitalistas reales. Al contrario, desentraña los elementos teóricos *esenciales* que permiten pensar *cada* sociedad capitalista real y su movimiento necesario, de manera que, lejos de remitir a lo singular como tal fuera de la conceptualización, permite construir —y con frecuencia construye él mismo al pasar— el *concepto concreto* de *tal* sociedad capitalista singular. Lo que es verdad respecto del concepto, lo es igualmente respecto de la ley: en la epistemología dialécti-

ca materialista, la ley general no es el enunciado del movimiento necesario del objeto general, vale decir, la expresión de un determinismo abstracto, sino el enunciado de las formas generales de determinación que permiten comprender el movimiento necesario del objeto singular, o sea la expresión de la necesidad concreta. De esta manera, la ley general de correspondencia necesaria entre las relaciones de producción y el carácter de las fuerzas productivas nada nos dice sustancialmente, de por sí, sobre lo que es *en general* el modo de desarrollo de *la* sociedad *concreta* —cosa que sería un contrasentido—, pero nos pone, de manera general, en condiciones de captar en qué consiste la necesidad de movimiento de cada caso concreto. Por ello tampoco aquí hay contradicción alguna entre ley general y conocimiento científico de lo singular como tal: la ley general es, en su esencia misma, ley de la realidad concreta singular. Cada formación económica tiene su ley de desarrollo, cada nación su ley de población, y —anticipando las hipótesis que serán presentadas en el capítulo siguiente— en nuestra concepción cada personalidad posee su ley de crecimiento, que es necesario elaborar de manera dialéctica, o sea a la vez *esencial y concreta*, al menos si se quiere tener alguna probabilidad de captar racionalmente el alma de esta personalidad.

¿Hace falta subrayar que esta concepción de la esencia, del concepto y de la ley, no implica ninguna subestimación de la importancia de los *datos empíricos* en el trabajo científico, e incluso que ocurre todo lo contrario? Si la esencia es la lógica especial del objeto especial, si el concepto define la estrategia del conocimiento de lo singular, si la ley es lo que permite comprender el movimiento necesario de lo concreto, se trata entonces de elementos teóricos que no funcionan científicamente sino *en el conocimiento empírico*, del cual, en último análisis, han surgido ellos mismos. Si la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales, el conocimiento científico esencial de un individuo, o de un grupo humano, es motivo del estudio empírico de lo que son concretamente las relaciones sociales en cuyo interior se produce ese grupo o individuo; si la ley general del desarrollo social es la correspondencia necesaria entre relaciones de producción y nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, el conocimiento científico esencial de la ley del desarrollo de una sociedad dada es motivo del estudio empírico del carácter de sus fuerzas productivas y de la estructura de sus relaciones de producción concretas. El estudio de la realidad empírica es por lo tanto la sustancia misma del trabajo científico, pero, una vez reunida la materia empírica, la epistemología marxista, lejos de tender a separar en ella lo que permite ser pensado como generalidad abstracta y las singularidades concretas que habrán de clasificarse bajo el rubro de lo inesencial, permite y prescribe considerar *el conjunto* de esos datos bajo las categorías de la esencia y la necesidad concretas, vale decir, pensarlos *como singulares* en la *forma del concepto dialéctico*. Por otra parte, esto de ninguna manera quiere decir que este enfoque ignore la diferenciación entre lo esencial y lo inesencial, lo más esencial y lo menos esencial; pero lo más esencial no deja de ser concreto y singular; lo menos esencial no deja de ser abstracto en general: simplemente existe, en la confusión de relaciones y procesos que constituyen lo real, una jerarquía objetiva en el orden de lo esencial, que

también debe ser dialécticamente desentrañada en su esencia concreta. Marx resume todo este enfoque de manera admirable en un pasaje del Libro III de *El capital*:

«Es siempre en la relación inmediata entre el propietario de los medios de producción y el productor directo (relación cuyos diversos aspectos corresponden naturalmente a un determinado nivel del desarrollo de los métodos de trabajo, y por ende a un cierto grado de desarrollo de la fuerza productiva social) donde hay que buscar el secreto más profundo, el fundamento oculto de toda la superestructura social, y, por consiguiente, de la forma política que asume la relación de soberanía y dependencia, en suma, la base de la forma específica que reviste el Estado en un período dado. Ello no impide que una misma base económica (la misma, en cuanto a sus condiciones fundamentales), bajo el influjo de innumerables condiciones empíricas diferentes, de condiciones naturales, relaciones raciales, influencias históricas exteriores, etc., pueda presentar infinitas variaciones y matices que solo un análisis de estas condiciones empíricas podrá elucidar».[103]

Es de notar que este texto no establece una distinción entre la generalidad abstracta de una sociedad tipo (aunque se la considere como históricamente relativa) y la singularidad concreta de su realización en el nivel de cada sociedad real, sino entre la esencia concreta determinante de las formaciones económico-políticas y los elementos subordinados a esta esencia.

Cabe decir, expresando estos resultados en otra forma, que la epistemología marxista sustituye el punto de vista metafísico de la generalidad abstracta por el punto de vista dialéctico de la esencia concreta, no solo en el modo de abordar los *objetos existentes*, sino en el de la *esencia* misma: también la esencia es movimiento, vida concreta, de manera que la topología a que da lugar, la lógica de la cosa que ella determina, no son en medida alguna una lógica, una topología inmutables. Así, pues, la definición de la esencia humana por medio del conjunto de las relaciones sociales no tiene efecto más que en una etapa determinada del proceso biológico de antropogénesis, y adquiere su forma más madura con el mayor desarrollo de las relaciones sociales. Agreguemos que deben ser objeto de un tratamiento dialéctico, no solamente la existencia y la esencia, sino también *las relaciones mismas entre la existencia y la esencia.*

Este último punto, a menudo ignorado o subestimado, es sin duda el de mayor alcance epistemológico. Al parecer, suele admitirse que, si la esencia constituye un proceso, su modo de relación con la realidad existente seguiría siendo por su parte un invariante, como una especie de ordenamiento lógico eterno de las cosas. Ahora bien, si la esencia no es una generalidad abstracta extraña a la vida de lo concreto, su relación con este es necesariamente concreta también, vale decir, históricamente variable. Es lo que Marx explica en la *Introducción* de 1857, y además en todos sus estudios económicos de 1857-1859 y posteriores. Así, el trabajo en general, que en la Grecia antigua está

103 *Le Capital*, vol. III, pág. 172.

apenas separado como concepto abstracto, en esa etapa del desarrollo de las actividades productivas solo tiene, con la realidad de estas, relaciones a su vez muy abstractas. Pero la situación cambia con la expansión de las fuerzas productivas modernas.

«La indiferencia respecto de un trabajo determinado corresponde a una forma de sociedad en la cual los individuos pasan con facilidad de un trabajo a otro, y en la cual para ellos es fortuito, y por lo tanto indiferente, el género preciso de trabajo. Allí el trabajo ha llegado a ser, no solo en el plano de las categorías sino en la realidad misma, un medio de crear la riqueza en general, y como determinación, se ha separado de los individuos, bajo cualquier aspecto particular».[104]

Por consiguiente, si la esencia *existe* en cada objeto concreto, y si la existencia concreta es siempre *esencial* en alguna forma, el modo de manifestación de la esencia en la existencia, de lo general en lo singular, es viviente y variable a su vez, y constituye la indicación del *grado de madurez objetiva* de la esencia y de lo general: tan pronto la esencia, embrionaria aún, se manifiesta apenas en la existencia exterior dispersa y escasamente significativa; tan pronto, llegada a la madurez, aflora, por el contrario, en forma directa, en una existencia concentrada en sí misma y típica en grado sumo.
Más aún, en ciertas condiciones, la esencia, *en tanto es general*, viene a existir como *forma singular*, directamente concreta, al lado de las otras formas singulares. Es este un hecho fundamental y que resulta totalmente incomprensible fuera de la teoría dialéctica materialista de la esencia concreta. Marx ahonda en especial este punto en una página importantísima de los *Grundrisse*, donde señala que, si en un sentido el capital es una simple abstracción, que representa

«la *differentia specifica* del capital en oposición a todas las otras formas de la riqueza»

y que, en tal carácter, no existe sino a través de las diversas especies y formas de capital concreto, es necesario ver también que

«el capital en general tiene una existencia *real*, distinta de todos los capitales particulares y reales».

Esto es lo que advertimos cuando el capital se acumula en los bancos o es distribuido por ellos; cuando el capital de una nación

«es prestado a una tercera nación para valorizarse. Este desdoblamiento, esta relación consigo mismo como con un tercero pasa a ser, en tal caso, sumamente real».

Y Marx concluye:

«Si lo general es una *differentia specifica pensada*, también es, por otra parte, una forma real *particular* junto a la forma de lo particular y lo

104 *Contribution*, pág. 168.

individual. *Más adelante volveremos sobre este punto que, aunque de carácter más lógico que económico, tiene, sin embargo, gran importancia en el desarrollo de nuestra investigación.* Ocurre lo mismo en álgebra. Así, a, b, c, d, son números en general; pero, además, son números enteros, en oposición a a/b, b/c, c/b, c/a, b/a, etc., que entonces los suponen como elementos generales».[105]

Este análisis, cuya importancia salta a la vista, subyace en toda la obra de Marx, y quien no lo asimile tomará literalmente en sentido contrario *toda* la ciencia marxista.
Es, por ejemplo, lo que permite aclarar la raíz del análisis marxista del dinero:

«Cuando el valor de cambio halla en el dinero la *mercancía general* junto a todas las mercancías particulares, se fija, al propio tiempo, en una *mercancía particular*, el dinero (que tiene tal existencia al lado de todas las otras mercancías)».[106]

De aquí resultan las contradicciones características del dinero, que «es y no es una mercancía como las otras». En cuanto al valor de cambio, es a la vez una propiedad general que existe en cada mercancía particular, y, en el dinero, una mercancía particular que representa una propiedad general. Algo análogo sucede con el trabajo en general, el trabajo abstracto: la reducción de los distintos trabajos concretos a un trabajo indiferenciado, uniforme, simple, se manifiesta en un primer instante como una abstracción,

«pero una abstracción que se lleva a cabo cotidianamente, en el proceso de producción social (...) Esta abstracción del trabajo humano general *existe* en el trabajo medio que puede realizar cualquier individuo medio de una sociedad dada».[107]

De igual manera, el hombre general, el hombre abstracto, no es, en un sentido, más que una generalidad abstracta, pero que comienza a existir concretamente en los individuos desligados de todo lazo particular creados por la sociedad capitalista, en el proletario moderno, en quien se prefigura el individuo integral de la sociedad comunista futura. Este *afloramiento objetivo de lo general en la forma de la existencia particular* es la piedra angular de la concepción dialéctica *materialista* de la formación del concepto y del movimiento de la ciencia. Desde luego que no se debe confundir lo *concreto real* y su reproducción mental bajo la forma de lo *concreto pensado*, confusión característica tanto del idealismo especulativo cuanto del empirismo precrítico. Como lo demuestra de modo cabal la *Introducción* de 1857, los modos de formación de lo concreto real y de lo concreto pensado no coinciden necesariamente, y en ciertos aspectos incluso se oponen:

105 *Fondements*, vol. I, págs. 412-13; Cf. también págs. 112, 161-63 y vol. II, págs. 402-03.
106 *Fondements*, vol. I, págs. 86-87.
107 *Contribution*, pág. 10.

«El método que consiste en elevarse de lo abstracto hacia lo concreto no es, para el pensamiento, sino la manera de apropiarse de lo concreto y reproducirlo bajo la forma de un concreto pensado. Pero de ningún modo es este el proceso de la génesis de lo concreto mismo».[108]

El pensamiento pasa de lo concreto inmediato, aún no criticado ni analizado, a las nociones simples, a las categorías generales, y de allí vuelve a lo concreto, pero a un concreto comprendido como síntesis de múltiples determinaciones, es decir, aprehendido científicamente; en cambio, la materia procede de lo concreto a lo concreto, a través de la maduración objetiva de la esencia real y de su afloramiento en la existencia singular. Pero si evidentemente la materia no efectúa en nuestro lugar el trabajo específico de la ciencia, si no produce *lo concreto pensado como tal*, es asimismo importante ver con claridad que el movimiento de lo concreto real y el afloramiento objetivo de la esencia constituyen las bases objetivas y las condiciones materiales de la elaboración de los conceptos y del desarrollo de lo concreto pensado.

«Las abstracciones más generales nacen solo con el desarrollo concreto más rico, donde un rasgo aparece como común a muchos, a todos: ya no es posible pensarlo bajo una forma particular solamente».[109]

Este es el fondo de la dialéctica materialista del conocimiento.[110] Se advierte cómo la concepción marxista de la esencia y el concepto per-

108 *Ibid.*, pág. 165.
109 *Ibid.*, pág. 168.
110 Aunque la interpretación general del marxismo que elaboró Louis Althusser, pese a su profundidad, puede ser objeto, no solo de críticas parciales, sino —según pienso— de un definido desacuerdo en lo que se refiere al conjunto, es sin duda alguna aquí donde esa discordancia halla su punto focal.
Althusser demostró, de modo notable, cómo la concepción marxista de lo concreto y del concepto rompe con el uso empirista-idealista de la abstracción, concebida como extracción de un concreto *pensado* que estaría milagrosamente preformado en lo *real*. (Cf., por ejemplo, *Pour Marx*, ⁂ París: Maspero, 1965, págs. 194-95, *Lire «Le Capital»*, ⁂ París: Maspero, 1965, vol. I, punto 10). Es muy cierto que, tanto en sus trabajos de 1857-1859 como en *El capital*, Marx, por oposición a Hegel, jamás confunde lo concreto real y lo concreto pensado, acerca de los cuales subraya que sus modos de formación distan de coincidir en todos sus puntos, y que, a veces, incluso se oponen. Sin embargo no es menos cierto que, tanto para él como para Engels, existe una profunda unidad entre estos dos concretos, pues la *esencia* también tiene una *existencia* objetiva, de manera que, por más que no exista naturalmente en las cosas bajo la forma del concepto, no deja de fundar la objetividad de la ciencia, permitiendo a esta *reproducir* finalmente el movimiento real en el pensamiento, sin que se produzca con ello la menor reincidencia en el idealismo hegeliano. Como dice la advertencia final de la segunda edición alemana de *El capital*: «A la investigación (científica) corresponde apropiarse de la materia en todos sus detalles, analizar sus diversas formas de desarrollo y descubrir su unión íntima. Una vez cumplida esta tarea, pero solo entonces, el movimiento real puede ser expuesto en su conjunto. Si se logra esto, de modo que la vida de la materia se refleje en su reproducción ideal, este espejismo puede hacer creer que se trata de una construcción *a priori*» (*Le Capital*, vol. I, pág. 29).
A mi criterio, Louis Althusser endurece y aísla el primer aspecto de la concepción de Marx. Afirma que, para Marx, el objeto de pensamiento es «absolutamente distinto del objeto real» (*Lire «Le Capital»*, *op. cit.*, vol. I, pág. 50; cf. vol. II, págs. 29, 172-73; *Pour Marx*, *op. cit.*, pág. 189) —cosa que no dice de ninguna

mite vislumbrar la solución del problema tradicionalmente insoluble de la ciencia de lo individual, de una manera que G. G. Granger no tiene en cuenta porque desdeñando —de acuerdo con un viejo hábito de la epistemología francesa— la radical profundización de la dialéctica de Marx para atenerse a la de Bachelard, mucho más limitada y menos materialista pese a sus méritos, no emprende una crítica previa de los fundamentos lógicos del aforismo aristotélico según el cual solo hay

manera la *Introducción* de 1857, por ejemplo—, y niega a la esencia una existencia objetiva: en mi opinión, en esto reside la alteración decisiva. Escribe: «Diremos que, en el sentido fuerte del término, no *existen* más que objetos reales y concretos singulares» (sobre el trabajo teórico, véase *La Pensée*, nº 132, abril de 1967, pág. 4; cf. *Pour Marx*, *op. cit.*, pág. 202), y que, al contrario, los «objetos formales abstractos», que no existen, constituyen el objeto de la «teoría en el sentido fuerte» (pág. 7), mientras que, para Marx, según hemos visto, no solo existe objetivamente la esencia, sino que lo general como tal puede presentarse en persona bajo la forma de un concreto singular. Este corte entre producción de la teoría y movimiento objetivo de la esencia, este principio de deslizamiento hacia un *idealismo de la esencia* es, a mi parecer y dada la importancia propiamente universal de esta cuestión, la verdadera *matriz teórica* de la interpretación althusseriana del marxismo en todos sus aspectos, y en particular en sus dos bloques principales: la reducción de la dialéctica a una teoría de la sobredeterminación (la contradicción *jamás es general*); la reducción del materialismo histórico al antihumanismo teórico (la *esencia* humana *no existe*), con la serie de consecuencias derivadas que esto impone. Se concibe que una epistemología semejante esté a sus anchas en el análisis del nivel específico de la teoría (la «práctica teórica»), pero crea posible «diferir» el examen de la articulación de la teoría con las prácticas económicas y políticas, sin embargo decisivas en última instancia para explicar el proceso de conocimiento, si el movimiento *real* de la esencia es en verdad la base del movimiento de la conciencia. A mi juicio, ha sido sobre todo por este camino que, contra la voluntad de su autor, esta interpretación del marxismo pudo ser objeto de tentativas de recuperación, si bien fallidas, por parte del pensamiento no-marxista.

P. D. — Esta nota había sido compuesta ya cuando tuve conocimiento de la importante «Advertencia» con la cual encabeza Louis Althusser la segunda edición de *Para leer «El capital»* y que en especial dice: «Tenemos ahora todas las razones para pensar que una de las tesis que presenté sobre la naturaleza de la filosofía, expresa, a pesar de la cantidad de precisiones dadas, una indudable tendencia «teoricista». En términos más precisos, la definición (ofrecida en *La revolución teórica de Marx* y retomada en el prólogo de *Para leer «El capital»*) de la filosofía como teoría de la práctica teórica es unilateral y, por lo tanto, inexacta. Aquí, no se trata de un simple equívoco de terminología, sino de un error en la concepción misma. Definir la filosofía, en forma unilateral, como Teoría de las prácticas teóricas (y, por consiguiente, como Teoría de la diferencia de las prácticas) es una fórmula que no puede dejar de provocar efectos y ecos teóricos y políticos, ya sea «especulativos» o «positivistas». Las consecuencias de este error, que concierne a la definición de la filosofía, pueden ser reconocidas y delimitadas en algunos puntos precisos del prólogo de *Para leer «El capital»*. Pero, salvo en lo que atañe a ciertos detalles menores, estas consecuencias no inficionan el análisis que hemos dado de *El capital* («L'objet du *Capital*», y la exposición de Balibar). Tendremos ocasión de rectificar la terminología y corregir la definición de la filosofía en una próxima serie de estudios».

No cito aquí este texto para extraer de él sumariamente un argumento, antes de haber tomado conocimiento de los nuevos estudios que se anuncian, y de estar por consiguiente en condiciones de apreciar hasta qué punto resultarán modificados los términos del debate. Lo cito porque el desarrollo de la reflexión de Louis Althusser sobre una cuestión tan importante es en sí un hecho que merece suma atención, y también por respeto hacia una autocorrección pública que constituye para todo marxista —y según pienso, para cualquier investigador cuya preocupación mayor sea la verdad— una lección y un ejemplo a la vez.

ciencia de lo general.[111] En el campo de la teoría de la personalidad, esta solución entraña el completo abandono de toda la problemática del hombre concebido como generalidad abstracta, bajo la forma, por ejemplo, de la noción de personalidad básica. Un aspecto característico de este abandono es la crítica categórica a la cual es necesario someter lo que, a partir de Stern, es denominado *psicología diferencial*. El menor análisis epistemológico de esta noción pone de relieve desde un primer momento su inconsistencia científica. En efecto, ¿qué pensar de una «ciencia» que únicamente toma como objeto las «diferencias» entre los objetos? Si estos presentan entre sí diferencias analizables, será posible compararlos, y si es posible compararlos ello será porque todos tienen rasgos comunes entre sí. Según la lógica más elemental, estos rasgos comunes remiten, así, a una *esencia general* de dichos objetos, cuyas diferencias —o sea, cuya singularidad— se presentan como *inesenciales*. En síntesis, la idea de una psicología diferencial es la de una «ciencia» que, sobre la base de la oposición abstracta entre lo general y lo singular, decide tomar como objeto lo singular *por separado*, en cuanto inesencial; vale decir, que renuncia de antemano y por principio a alcanzar la esencia de su objeto: una «ciencia» semejante no merece el nombre de tal. Por tanto, cualquier psicología diferencial es necesariamente, de hecho, el reverso de una psicología general al menos implícita, concebida, por su parte, como la ciencia del individuo general abstracto cuyas «variantes» estudia: nos encontramos de lleno en el campo de la abstracción especulativa. Sin embargo, no es muy difícil advertir el sentido práctico de esta abstracción especulativa: ocuparse de las *diferencias entre los individuos* (y correlativamente de sus *similitudes*, que definen «el individuo general») significa interesarse, no por *ellos mismos*, sino por su *comparación*, y compararlos a partir de una norma *exterior*. La mayoría de las veces, esta norma exterior es una tarea socio-profesional preestablecida a la cual se deben asignar individuos. En esta medida, el sentido de la psicología diferencial es puramente pragmático, y, en la sociedad capitalista, el pragmatismo de una ciencia del hombre no es otra cosa que la forma epistemológica del conservadorismo: la generalidad y la diferencia del individuo —que sobre semejante base no tienen significado científico alguno— son nada más que factores positivos o negativos respecto de su *subordinación* a un sistema de relaciones sociales que es, en definitiva, la única meta propuesta.

Se comprende así por qué y cómo el gran problema de la psicología diferencial es el de «las relaciones entre la influencia de la herencia y la influencia del medio»: «herencia» y «medio» que, dentro de tal contexto, son solo designaciones ideológicas de lo que no se sabe y de lo que se sabe modificar en los individuos, con métodos socio-pedagógicos definidos en el marco intangible de las relaciones sociales existentes. Esta es, justamente, la función ideológica de la creencia en los «dones»:

111 Con respecto a esto, ¿no sería tiempo de emprender el balance crítico de conjunto de esta bachelardización general de la epistemología francesa desde hace treinta años, que con relación a la época de Brunschvicg ha representado sin duda un progreso considerable, pero cuyos límites y atolladeros, particularmente perceptibles en la obra de Michel Foucault, donde ella confina con el manierismo, representan lo que ahora es necesario superar?

se llama «no dotado» a aquel de cuyo desarrollo, más allá de cierto punto, no se sabe o no se quiere tratar. El método de las combinaciones factoriales nada cambia en esta situación: representar al individuo psíquico como una combinación original de rasgos generales, o sea, concebirlo como un montaje de piezas recortadas en la ficción de un individuo general abstracto, es siempre fracasar en la captación del individuo como tal en la forma del concepto, quedar radicalmente fuera de su esencia concreta, no comprender nada de su alma. Toda esta psicología de la personalidad está impregnada hasta el fondo, a menudo sin saberlo, por el espíritu de las relaciones mercantiles y de la sociedad burguesa, resumido por Marx en esta fórmula de extraordinaria penetración: «Es la *comparación*, en lugar de la *comunidad* y la *universalidad* verdaderas».[112] Es que el humanismo abstracto es, en último análisis, el complemento teórico natural de la reducción del hombre a una *mercancía*.

Si se renuncia totalmente a la problemática ilusoria del hombre general, si se piensa el problema en los términos de la epistemología dialéctica materialista, hay solo una salida, la que ofrece el principio siguiente: *la teoría del individuo concreto no puede apoyarse en un modelo sustancial, sino en una topología*. En esto reside, para la ciencia de la personalidad, la única probabilidad de pasar a la edad adulta. Se trata de elaborar, a partir de la teoría de las formas de individualidad correspondientes, *la teoría de las relaciones y los procesos dentro de los cuales se produce una personalidad concreta*. Desde luego que, por su parte, una topología así no podría concebirse como abstractamente general e históricamente invariable, so pena de reincidir de modo indirecto en el naturalismo. Cada formación social implica sus propias formas de individualidad, que, a su vez, en cuanto sean funcionalmente determinantes respecto de las yuxtaestructuras de la personalidad, definen su topología. De esta manera, las relaciones y formas de individualidad del capitalismo implican una topología de la personalidad donde, por ejemplo, la actividad social abstracta desempeña un papel mediador determinante entre la actividad psíquica concreta y la satisfacción de las necesidades. Vemos perfilarse aquí una concepción del individuo concreto que aún no tiene precedente científico alguno, salvo, quizá, de modo parcial, en el psicoanálisis freudiano. A nuestro juicio, donde mejor se manifiesta el genio de Freud es en su tentativa de representar el conjunto del aparato psíquico en una teoría de las *instancias*. Esta concepción tópica —según el término consagrado por el uso freudiano—, y al mismo tiempo dinámica, es en efecto la única que permite evitar radicalmente el atolladero de los modelos sustanciales del etiquetamiento de los individuos con respecto a la ficción de un hombre general. Por desgracia, el inmenso provecho científico que podría haberse extraído de esta teoría de las instancias fue seriamente disminuido por la concepción sustancialista del ello y las pulsiones. Por lo demás, ¿cómo podría esta concepción no ser sustancialista cuando ignora la noción fundamental de las *relaciones sociales* como esencia humana real? Como lo admite J. Laplanche, Freud, a pesar de cuanto él mismo elaboró en sentido contrario, «con su teoría del "ello" termina aparen-

112 *Fondements*, vol. I, pág. 98.

temente por reubicar la pulsión en el orden de la naturaleza y de lo biológico».[113] En lo sucesivo, la noción de instancia, tomada de la representación de las superestructuras jurídicas, y por sí misma fluctuante entre una acepción estática y otra dinámica, se encuentra inevitablemente *espacializada*, o sea sigue el declive descendente del pensamiento estructural: de lo funcional a lo estático; en lugar de seguirlo ascendiendo hacia la dialéctica: de lo funcional a lo histórico. En cambio, si de la teoría de la personalidad se desecha resueltamente, no desde luego la consideración de los datos biológicos, sino la biologización ideológica de las actividades de esencia social, surge que la topología buscada debe ser *temporal*. Contrariamente a lo que sobreentiende, casi sin excepción, toda la psicología de la personalidad existente, la personalidad no es una *arquitectura*, porque ella no puede evitar naturalizar al individuo como objeto general; es un *sistema de procesos organizados en el tiempo*. Y, en nuestra opinión, este es el motivo por el cual los conceptos básicos de la teoría de la personalidad son necesariamente temporales.

A partir de allí, se descubre también la solución de la paradoja de la individualidad —y, correlativamente, de la paradoja de la humanidad— que, tal como se ha visto, es la cruz que lleva la psicología de la personalidad. Nos preguntábamos cómo puede la singularidad del individuo resultar de la generalidad de las relaciones sociales, y cómo puede el individuo individualizarse, incluso a medida que se socializa. ¿Cuál es, por lo tanto, el proceso histórico que efectúa la unidad de estos contrarios? La respuesta aparece claramente en la obra científica de Marx: es la *división del trabajo*. Y, a decir verdad, basta reflexionar en lo que nos revela la comparación de conjunto entre el psiquismo humano y el animal para percibir el papel decisivo de esta división del trabajo, en todos los sentidos de la expresión: sin ella, los individuos no diferirían más entre sí que los animales de una misma especie. Con su serie de consecuencias, la división del trabajo social humano es la base *social* más profunda y general de la *individualización* en el hombre, la cual se presenta como un resultado del hecho primordial de la exterioridad social de la esencia humana con respecto a los individuos. Capitalizándose históricamente la esencia humana real, el patrimonio social humano, *fuera* de los individuos, bajo la forma de las modificaciones de la naturaleza mediante el trabajo, de la acumulación de los medios de producción, de las relaciones sociales, de los productos de la cultura, etc., aparece un fenómeno sin comparación alguna en el conjunto del mundo animal: además de no tomar objetivamente *forma psicológica*, la esencia humana pierde cada vez más la *medida de la individualidad*. Excede sobremanera de lo que un individuo puede apropiarse psíquicamente en el curso de su vida —cosa que, por definición, no puede ocurrir con un patrimonio biológico de técnicas de vida hereditarias—, por lo cual el individuo humano jamás puede hominizarse sino de un modo muy particular. Y cuanto más se desarrolla el patrimonio social humano, más se complica y diversifica el sistema social

113 J. Laplanche, «Interpréter (avec) Freud», *L'Arc*, nº 34, 1968, pág. 45. Cf. J. Laplanche y J. B. *Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse*, París: P.U.F., 1967, artículo «ça».

de la división del trabajo, y más se afirman las bases sociales de la individuación psicológica. Por supuesto que, sobre todo, no se deben repetir aquí los errores de la antropología cultural y la teoría de la personalidad básica, concibiendo a cada subdivisión del sistema de la división del trabajo como un tipo psicológico; las nociones de «personalidad profesional» o de «personalidad de clase», al confundir matrices sociales de actividad y formas psicológicas concretas, son tan especulativas como la de «personalidad básica». Pero es necesario considerar el sistema de división del trabajo en todos sus aspectos, técnicos y económicos, domésticos, políticos, culturales, etc., como un conjunto de datos sociales objetivos indispensables para comprender la topología temporal de las personalidades concretas en una sociedad determinada. Verdad es que la individuación psicológica humana no se reduce enteramente a los efectos de la división del trabajo; no es cuestión aquí de negar la función de los datos biológicos, ni del azar o la libertad, a condición de que estos elementos sean pensados, por su parte, en los términos de una concepción correcta del individuo. Pero si la singularidad individual es tomada en serio como una realidad *esencial* de la personalidad, se debe convenir entonces que, al igual que la esencia de la personalidad en su conjunto, es en el fondo un hecho *social.* Ahora bien, solo la división del trabajo permite comprender cómo pueden coincidir singularidad y socialidad, siendo la segunda la base de la primera; cómo puede el hombre individualizarse justamente en la medida en que se socializa, lo que, por otro lado, basta para poner de relieve el carácter ideológico de la creencia según la cual la «sociedad industrial» tendería fatalmente hacia «el hormiguero»: no es el enriquecimiento del patrimonio social humano lo que amenaza a la individuación humana —por el contrario, la impulsa objetivamente— sino un sistema económico que crea, para clases sociales enteras, limitaciones exteriores para la asimilación de ese patrimonio, y que, empobreciendo a millones de hombres, los uniformiza. En síntesis, el secreto de la más esencial individualidad psíquica humana reside en la conexión de estos dos datos fundamentales: *la exterioridad social y, como resultado, el desarrollo ilimitado del patrimonio humano total,* de la esencia humana real; y con respecto a ella, *las limitaciones naturales y sociales del individuo,* quien como consecuencia solo puede apropiarse de aquella a través de una división social cuya forma es independiente de su voluntad, hasta de su conciencia, y cuyo contenido determina toda su personalidad concreta.

Se ve así, al final de cuentas, en qué consisten la naturaleza y la demarcación entre ciencias psicosociales y psicología de la personalidad, del modo que aquí se la concibe. Esta frontera se apoya por completo en la distinción fundamental entre *individualidad* e *individuo*; en otras palabras, en la exterioridad social de la esencia humana y *por consiguiente en el carácter no psicológico de las formas de la individualidad,* totalmente desconocido por el humanismo especulativo y la ideología psicológica corriente que tiene su raíz en aquel, y en la coincidencia de la forma psicológica con el *individuo concreto.* Es difícil que esta frontera pueda ser percibida a través de la ambigüedad de la noción de psicología social.

Con relación a ello, o bien se procura estudiar las formas sociales de la

individualidad, las bases sociales de la topología de la personalidad, en cuyo caso, aunque los resultados a los que se arriba presentan un interés fundamental para la psicología de la personalidad, se está evidentemente en el campo de las ciencias *sociales* y fuera de la frontera de la *psicología*, que no puede ser definida como ciencia específica, no social, sino sobre la base del concepto de individuo; o bien se plantea estudiar precisamente el individuo concreto: en esta eventualidad, aun cuando se conciba el individuo como social en su esencia, se abandona el dominio de las ciencias sociales en cuanto se toma por objeto lo que solamente *existe* en cada individuo concreto y no en otra parte, es decir, la forma psicológica. La psicología de la personalidad, cuya radical diferencia con las ciencias psicobiológicas se manifiesta en el hecho de que no estudia las relaciones naturales sino las *relaciones sociales entre las conductas*, se distingue de las ciencias psicosociales, de manera no menos categórica, por el hecho de que estudia el sistema viviente de relaciones sociales entre las conductas, *en la forma del individuo concreto*. Por lo tanto, puede ser brevemente definida como la ciencia del individuo. Pero es importante en grado sumo comprender bien qué es entonces lo que se sitúa bajo este concepto. En particular, es esencial no confundir el estudio de las bases sociales generales del individuo —en otras palabras, la teoría de la individualidad, que no pertenece a la psicología de la personalidad— con la parte más general de la teoría del individuo, la topología temporal de la personalidad, que es, por el contrario, su centro. Esta teoría general de la personalidad, comprendida en el sentido de la epistemología dialéctica materialista, y que plantea objetivamente el afloramiento en la sociedad capitalista desarrollada del individuo desligado de los lazos particulares, la prefiguración en la sociedad socialista del individuo integral, es lo que permite considerar tarea científica realizable *la construcción empírica del concepto de tal o cual individuo concreto*, o sea la solución racional del decisivo problema de la ciencia de lo individual. En el próximo capítulo se volverá sobre esta cuestión.

Las ciencias psicológicas y su articulación general

No obstante, antes de dedicarnos a este problema, sin duda es al mismo tiempo útil y posible reflexionar, a partir del punto a que hemos llegado, sobre el problema más general aún de la delimitación de conjunto del campo de las ciencias que tienen por objeto el psiquismo humano. A este respecto, al parecer, el establecimiento de una ciencia de la personalidad epistemológicamente adulta no debe representar un simple éxito local de las ciencias psicológicas, sino ser susceptible de esclarecer con nueva luz su articulación general, y quizá de liberarlas en forma definitiva de la delimitación que hasta nuestros días ha marcado todo su desarrollo, es decir, la delimitación comteana. En efecto, aunque parezca paradójico, el desarrollo científico de la psicología se ha operado, en amplia medida y desde hace un siglo, sobre la base de una concepción de la clasificación de las ciencias establecidas por Auguste Comte, cuyo rasgo peculiar es que *excluye la psicología*; esto no ca-

rece de relación con el hecho de que, hasta el presente y según hemos recordado en el primer capítulo, la psicología no tiene todavía totalmente fijada su identidad. La exclusión comteana de la psicología, recusada como una falsa ciencia, se pronuncia, recordémoslo, en nombre de las imperiosas exigencias de la *positividad* y *objetividad* científicas; lo que Comte no admite en esta presunta ciencia —*cuyo objeto es, según él, el espíritu humano y las funciones intelectuales*— es que sea a la vez subjetiva en su método y metafísica en su inspiración. En ella el espíritu humano es concebido como una entidad casi teológica, directamente cognoscible desde su interior por el sujeto. A esta unidad ficticia, Comte opone la dualidad de un estudio objetivo, el único que vale para un científico: ya sea el de las condiciones orgánicas del espíritu, si se considera en él la facultad natural, vale decir, el estudio fisiológico; ya sea el de su desarrollo histórico, si se considera en él su patrimonio social y, por consiguiente, su estudio según la física social, al cual denominará más tarde sociología. Y la relación entre estas dos ciencias, que agotan a su juicio el conocimiento positivo del hombre, obedece al principio general en que funda íntegramente su clasificación de las ciencias: la segunda depende de la primera sin ejercer sobre ella ninguna influencia.

«Todos los seres vivientes presentan dos órdenes de fenómenos, distintos en esencia: los relativos al individuo y los que conciernen a la especie, en particular cuando ella es sociable. Esta distinción es fundamental, principalmente con respecto al hombre. No cabe duda de que el segundo orden de fenómenos es más complicado y particular que el primero, del cual depende sin influir sobre él. Así se establecen en la *física orgánica* dos grandes secciones: la fisiología propiamente dicha y la física social, basada en la primera». En otros términos: «Para estudiar los fenómenos sociales de modo conveniente, es necesario partir ante todo de un conocimiento profundizado de las leyes relativas a la vida individual».[114]

Hoy resulta evidente lo erróneo de estas afirmaciones. Puesto que para él la sociología debe apoyarse en la fisiología, que no resulta influida por aquella, Comte admite como evidencia que la relación entre ambas ciencias no suscita ningún problema específico con respecto al paso de una ciencia cualquiera a la que le sigue según su clasificación, o sea —sin necesidad de discutir aquí los principios de esta clasificación— que postula una homogeneidad del sistema general de las ciencias en todas sus partes. Este es el precio que se paga por una concepción muy insuficientemente dialéctica de la abstracción, donde, en rigor, se advierten bien los cambios cualitativos (discontinuidad simple), pero no así los cambios cualitativos entre cambios cualitativos; en otras palabras, no la vida concreta de la esencia, ni tampoco, por otra parte, la determinación recíproca de los niveles cualitativos. Partiendo de allí, aunque insista sobre la importancia «fundamental» del hecho social en el hombre, Comte no deja de ignorar su originalidad esencial y su de-

114 A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 2a. lección, Cf. también la 45a. lección.

cisiva influencia con respecto a la «socialidad» animal. No habiendo comprendido lo que en 1845 Marx formulara de modo genial en la *Sexta tesis sobre Feuerbach* a propósito de la exterioridad social de la *esencia* humana con relación a los individuos, sigue creyendo, como todos sus contemporáneos, que la especificidad del hombre de nuestros días respecto de los animales reside *en primer lugar* en sus facultades intelectuales, cuyo origen atribuye a la *fisiología*, vale decir que sigue siendo víctima de todas las ilusiones relativas a la supuesta *naturaleza humana*. Imagina por ello que, para «estudiar los hechos sociales de modo conveniente», hay que partir de las «leyes relativas a la vida individual», identificada con la vida *fisiológica*. Este error de tipo naturalista, por consiguiente idealista en el fondo, se expresa ya en el hecho —bastante disimulado y, por lo demás, escasamente señalado— de que su crítica liminar de la psicología introspectiva y metafísica recae *sobre el método y la inspiración* a que corresponde, pero no *sobre la definición misma de su objeto*: no le inspiran reserva alguna la caracterización naturalista-idealista del hombre por la actividad *del espíritu* ni la definición de la ciencia psicológica por el estudio *de las funciones intelectuales*, sino únicamente el hecho de que este objeto no sea abordado en cuanto realidad positiva, a través de un método objetivo. Este es el precio que se debe pagar por el desconocimiento de la virtud crítica radical del materialismo, identificado con sus meras formas ideológicas y equiparado con el espiritualismo.

Esto es lo que permite entrever, tras el contenido manifiesto de la reducción comteana de la psicología a la dicotomía fisiología-sociología, su contenido latente, que constituye también su verdadero peligro, tanto mayor cuanto que se mantiene en la sombra. En efecto, una vez que se ha admitido que el estudio «psicológico» del individuo humano se identifica con el de lo que Comte llama las «funciones intelectuales», el «espíritu humano», y que denominaremos, en términos más amplios y justos el *psiquismo*, la dicotomía fisiología-sociología es irrecusable en el fondo, y en efecto no cesa de imponerse a pesar de los esfuerzos que tienden a asegurar la unidad de la psicología. Es que no hay unidad sino más bien oposición —aunque sea en el seno de una complementaridad— entre la línea de investigación que, partiendo de una conducta, asciende hasta sus mecanismos neurofisiológicos, y la que, partiendo de la misma conducta, se remonta hacia sus condiciones sociológicas. Y Comte, a nuestro entender, hizo gala de real perspicacia cuando consideró la *unidad* de esa conducta como una simple *ilusión de la conciencia subjetiva*, basada en un *sustancialismo metafísico-teológico*. Sucede aquí lo mismo que en el caso del trozo de rompecabezas: su unidad se hace añicos no bien se plantea considerarlo, sea como elemento de un recorte en piezas, sea como porción de una imagen organizada. Pero la función de esta dicotomía legítima es ocultar una dicotomía abusiva, por cuanto, si entre el enfoque psicobiológico y el psicosocial es imposible hallar la unidad de la conducta o la función, se debe a que una u otra de estas ha sido, antes, *abstraída del único lugar donde su unidad existe concretamente: el individuo*. En esta abstracción ilegítima e inadvertida reside precisamente el secreto de la exclusión comteana de la psicología como disciplina específica y unitaria, el sentido naturalista-idealista pernicioso de su dicotomía fisiología-socio-

logía. La vieja psicología metafísica se refería al *alma*. Y en la medida en que Comte admite que el equivalente positivo del alma es el espíritu humano, vale decir, un psiquismo concebido desde el comienzo como *impersonal*, se volatiliza el problema central de la personalidad, que la noción de alma, por su parte, solo sugería bajo la forma especulativa y moral de la identidad personal. Quedan únicamente, se trate del hombre o del animal, la individualidad biológica por un lado, y los efectos de la sociabilidad por otro. En este sentido, la dicotomía comteana se limita a reproducir la definición aristotélica del hombre como «zoon politikon», como animal social. Aparece aquí el resultado de la ignorancia premarxista respecto de las relaciones sociales como esencia real del hombre: si la esencia humana es en primer lugar natural, y en segundo social, el conocimiento del hombre empieza con la fisiología y culmina en la sociología. Pero si la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales, se comprende la aparición de una tercera realidad, por completo inédita con respecto al mundo animal: la *personalidad*, forma cualitativamente nueva de individualidad, inducida en el desarrollo del individuo biológico a partir de sus condiciones sociales de existencia; y esta vez salta a la vista que el sistema de ciencias requerido no es doble sino triple. De tal manera, el idealismo profundo de la dicotomía comteana, antimetafísico en apariencia, va aparejado a la incomprensión de la radical originalidad de la humanidad con respecto a la animalidad; a la conservación no crítica, en lo que atañe a este decisivo punto, de la abstracción inicial de la antigua psicología precientífica, que consiste en partir de la noción de espíritu humano, de psiquismo humano, como si se tratara de una propiedad natural, independiente en sí de la forma de la individualidad humana concreta.

¿No aclara este análisis del tema comteano la historia del desarrollo científico de la psicología desde el siglo pasado? En efecto, aunque la constitución progresiva de una psicología positiva y objetiva haya podido contradecir en apariencia la posición de Comte, ha sido mucho más una confirmación de esta, según su espíritu. A medida que se precisó la posibilidad de abordar de modo *experimental* el estudio de las actividades *psíquicas*, dejando de lado rigurosamente cualquier introspección ingenua y especulación metafísica, la psicología conquistó por sus propios fueros el lugar que ocupa en la clasificación de las ciencias, e incluso en las estructuras administrativas y universitarias, aunque en Francia con mucha lentitud. Sin embargo, la inexorable división del trabajo científico dentro mismo de esta nueva ciencia no tardó en brindar la prueba de que la dicotomía distaba de haber perdido todo valor: la psicofisiología por una parte, la psicosociología por otra, tienden de continuo a repartirse los despojos de la psicología «general». Y este es, a nuestro juicio, un fenómeno tan inevitable como legítimo, si es cierto que los comportamientos, las conductas, las funciones psíquicas de ningún modo son, en sí mismos, *unidades de dos fases* —una fisiológica y otra social— sino que están, por el contrario, constituidos por delimitaciones que *no pueden ser esencialmente superpuestas*, según se las considere desde la perspectiva de su pertenencia al conjunto de las actividades nerviosas o al de las actividades sociales: desde el punto de vista neurofisiológico, una actitud o un rol no tiene más unidad que, desde el punto de vista sociológico, la transferencia bilateral de apren-

dizaje o la síntesis visual. No obstante, se debe comprobar que muchos psicólogos rehúsan enérgicamente admitir la negación comteana de la unidad de la psicología, pese a reconocer —lo hemos señalado en el primer capítulo— la dificultad que presenta definir de modo unívoco y elucidar por completo esta unidad. Este fue, por ejemplo, el caso de Henri Wallon. Nadie en Francia combatió más que él contra el rechazo comteano de la psicología; nadie contribuyó mejor a su unidad, y ya esto, por sí solo, otorga a su obra científica una importancia de primer plano. Sin embargo los argumentos que presentaba a este respecto no siempre bastaban para arrojar completa claridad ni conquistar una adhesión total. Fue así como en el discurso que pronunció en 1954 en ocasión del coloquio sobre «Lenin, filósofo y científico», consagrado por entero a este problema, después de denunciar como «reaccionario» el dualismo comteano fisiología-sociología, afirmó con vigor que «la psicología es necesariamente una», ciencia bisagra entre «dos mundos que son uno solo y cuya disociación es necesario impedir, entre el mundo físico y el mundo de las sociedades humanas». Pero entonces, ¿cuál es el *objeto único* del cual es ciencia esta ciencia *única*? Henri Wallon se atiene aquí a la sola idea de la *conciencia*: «La conciencia es sin duda el objeto de la psicología»; la psicología es «el estudio de los hechos que pertenecen a la conciencia o la evocan».[115] Una respuesta semejante no convence en absoluto, ya que basa la unidad de la psicología en uno de los conceptos —el de conciencia— cuya univocidad entraña precisamente el mayor problema.

No obstante, el mismo Wallon sugiere, a nuestro criterio, la verdadera respuesta en otra parte: por ejemplo, en un artículo de 1958 titulado «¿Fundamentos metafísicos o fundamentos dialécticos de la psicología?», en el cual, tras haber subrayado las dificultades existentes para captar el campo que corresponde a la psicología, dice que esta tiene por objeto «la persona misma».[116] Aquí reside, en efecto, la única solución convincente del problema. No se trata, claro está, de disputar el título de ciencias psicológicas a las ciencias *del psiquismo*, considerado independientemente de la singularidad individual. En el sentido más amplio, las ciencias psicológicas abarcan *todo* el campo hacia el que apuntaba la antigua noción de la *ciencia del alma*, en la medida en que ella corresponda a una realidad positiva. Pero esta es una noción doble, dado que el alma puede ser entendida como *sustancia* o como *sujeto*. No todo es caduco en esta dualidad, que reaparece bajo la forma de la distinción fundamental entre ciencias del *psiquismo* y ciencias del *individuo*. Las primeras toman como objeto las actividades, las funciones psíquicas en su generalidad supraindividual. Por eso, necesariamente, su unidad se hace trizas entre el enfoque biológico y el social, dado que el único soporte real de esa unidad es el individuo concreto. Se advierte a la par que las ciencias del psiquismo no pueden ser *puramente* psicológicas: al no estudiar la vida psicológica en su esencia específica, que coincide con la forma de la individualidad, abordan el psiquismo como *efecto* de procesos cuya esencia se halla situada en otro terreno. Por lo tanto, son propiamente *ciencias-bisagra*, y, en con-

115 *La Pensée*, nº 57, septiembre-octubre de 1954, págs. 125 y 130.
116 *La Nouvelle Critique*, nº 100, noviembre de 1958, pág. 142.

secuencia, también ciencias *semipsicológicas*: psicobiología, psicosociología. Además, en la medida en que no se concibiera otra psicología que las ciencias del psiquismo, se quedaría por fuerza encerrado en una contradicción: la ciencia «específicamente psicológica» estudia un objeto que, en sí mismo, no posee especificidad esencial; en otras palabras, la psicología es una ciencia indefinible. Y, a decir verdad, esta es la lección que, según diversas modalidades, se desprende de casi un siglo de esfuerzos, hasta ahora insuficientemente decisivos, encaminados a poner en claro esta cuestión de la definición y delimitación del campo psicológico: todas las tentativas de justificar su especificidad y unidad omitiendo el individuo concreto están inexorablemente condenadas al idealismo, y por ende a la inconsistencia científica, puesto que estriban en admitir, de una forma u otra —irreductible a los procesos nerviosos por una parte, y a los procesos sociales por otra—, un *psiquismo sin soporte real*, o lo que equivale a lo mismo, un *individuo general y abstracto*, que nunca ha existido fuera de la imaginación ideológica. En esta perspectiva, las tentativas de considerar los problemas del individuo concreto distan de aparecer como prefiguraciones de una psicología genuinamente específica, y son arrastradas a su vez en la corriente general de dicotomización: por un lado, biotipologías; por otro, antropología cultural. Sin embargo, con la psicología infantil, el psicoanálisis y ciertas formas de la psiquiatría, se ha ido despejando poco a poco la noción de una unidad real de la psicología, fundada en la unidad del individuo. Pero por importantes que sean los logros de la psicología patológica e infantil, no pueden hacernos olvidar que lo esencial seguirá postergado mientras los problemas de la *personalidad del adulto normal* todavía escapen a una verdadera teorización científica. Por ello, en nuestra opinión, la elaboración de una teoría epistemológicamente adulta de la personalidad desarrollada es la tarea decisiva para la cuestión misma de la definición y delimitación del campo de conjunto de la psicología. Porque solo entonces podrá surgir a plena luz la solución general del problema: las ciencias del psiquismo, ligadas por una parte a las ciencias biológicas y por otra a las sociales, no configuran por sí mismas el campo específico de la psicología, que es en realidad ciencia del individuo humano, y que tiene por centro la teoría de la personalidad; no por ello dejan de tener una importancia fundamental para la psicología, en cuanto la personalidad humana, considerada en su generalidad, es a la vez un macrocosmos biológico y una yuxtaestructura de la sociedad; pero en la medida en que la personalidad sea tomada en su singularidad esencial, son solo ciencias anexas de la psicología del individuo concreto.

Si es en efecto así, la cuestión principal reside en saber cómo hacer para apresurar la constitución de una real psicología de la personalidad. A este respecto, la idea dominante ha sido hasta ahora —según el principio, evidente en apariencia, que nos impone ir de lo conocido a lo desconocido— partir de las ciencias del psiquismo, a fin de dilucidar los problemas del individuo y, en el campo mismo de las ciencias del individuo, abordar la cuestión considerada en general menos madura, la de la personalidad adulta, sobre la base de lo ya existente: teorías del tipo nervioso o del carácter, psicología infantil, psicoanálisis, etc. De tal modo, partiendo *de los bordes* del campo de las ciencias psico-

lógicas, se podría llegar gradualmente *al centro*: actitud por entero natural si se admite que la personalidad no es, en esencia, sino una manifestación particular del psiquismo en general, y la personalidad del adulto una forma evolucionada de la personalidad del niño. Sin embargo, hay que constatar que todos los esfuerzos que se emprendieron sobre esta base desde hace decenas de años condujeron esencialmente a callejones sin salida. En tales condiciones, se admitirá sin duda que podría ser útil examinar si, por casualidad, la clave del problema no consistiría en invertir las perspectivas, vale decir en tratar de pensar la personalidad desarrollada *directamente en sí misma*, por consiguiente a partir de su *centro*, que es también el del campo de la psicología.

Un ejemplo que, entre otros, creemos instructivo analizar en esta relación es el que ofrece la tentativa de extraer del psicoanálisis una teoría general de la personalidad, y el fracaso de ese intento. Sabemos que Freud precisó a menudo los límites que él mismo atribuía al psicoanálisis. En los *Ensayos sobre psicoanálisis*, dice que

«el psicoanálisis nunca pretendió ofrecer una teoría completa de la vida psíquica del hombre en general»;[117]

y en la *Autobiografía*, haciendo en 1932 el balance de treinta años de esfuerzos, concluye:

«Esta ciencia (la del inconsciente psíquico) rara vez puede resolver por sí misma y plenamente un problema, pero parece llamada a proporcionar contribuciones importantes a los más diversos campos de las ciencias. En verdad, el campo de aplicación del psicoanálisis tiene la misma amplitud que el de la psicología, a la que aporta un complemento de poderoso alcance».[118]

Sin embargo, estas sensatas formulaciones se hallan contradichas desde ciertos puntos de vista en la obra del mismo Freud, y todavía más en la de muchos de sus continuadores, en la medida en que dan por sentado que las estructuras infantiles del inconsciente son, a la par, la base de las estructuras *del conjunto del aparato psíquico*, y esto *durante toda la vida*; en esas condiciones, resulta difícil superar la tentación de una interpretación psicoanalítica generalizada de la personalidad en su integridad, y de las actividades humanas en su diversidad. Y aunque se logre diferenciar, dentro del torrente del psicoanálisis generalizado, las especulaciones irresponsables y las investigaciones honestas, refiriéndonos aquí solo a estas últimas, ¿cómo admitir el *principio* de una tentativa, esencialmente *reductora*, de presentar las más variadas actividades adultas, y las estructuras de actividad que ellas implican, como expresiones de lo que, en el transcurso de la vida infantil, ha podido ser estructurado a partir del triángulo edípico? Para quien examine este género de indagaciones partiendo de posiciones antropológicas realmente críticas, la falta de rigor teórico salta de

117 S. Freud, *Essais de psychanalyse*, ⁂ París: Payot, 1927, pág. 305.
118 *Ma vie et la psychanalyse*, ⁂ París: Gallimard, 1949, pág. 110.

continuo a la vista. Los psicoanalistas serios, por otra parte, no discuten mucho esto. Por ejemplo, J. Laplanche y J. B. Pontalis, refiriéndose a la sublimación, admiten con franqueza que

«la ausencia de una teoría coherente de la sublimación sigue siendo una de las lagunas del pensamiento psicoanalítico».[119]

Habría que examinar si las omisiones persistentes de este tipo son contingentes o estructurales. De igual manera, los autores del *Diccionario de psicoanálisis*, al final de un largo estudio sobre la teoría del *yo* en Freud, en especial en la segunda tópica, afirman que ella:

«deja pendiente la tarea necesaria de articular con una teoría propiamente psicoanalítica del aparato psíquico toda una serie de operaciones, de actividades, que, en su preocupación por construir una psicología general, una escuela psicoanalítica ha catalogado, como si ello fuese algo obvio, entre las funciones del yo».[120]

Esto significa plantear los problemas de la investigación teórica en psicoanálisis con un escrúpulo crítico tanto más notable cuanto que no es muy frecuente en la materia. Y tal planteo de la cuestión nos parece admisible para quien se ubique en la perspectiva del materialismo histórico, ya que este, por su parte, no podría evidentemente recusar la necesidad de pensar la articulación entre la teoría de la personalidad que se apoya en él y las teorías que tienen como base las estructuras de la actividad infantil, inclusive la teoría psicoanalítica. Pero se puede tomar nota de que más de medio siglo de investigaciones psicoanalíticas no ha logrado producir todavía una teoría convincente de esta articulación, y extraer la conclusión de que sería muy oportuno un decidido intento de encarar el problema desde su otra faz, a partir del materialismo histórico, la teoría de la personalidad adulta y sus estructuras sociales de actividad.
Esta inversión de las perspectivas metodológicas es algo tan visiblemente imprescindible en la actualidad que cabe preguntarse por qué se ha mantenido, hasta hoy, en el estado de mera posibilidad, no solo con respecto al freudismo, sino a todas las teorías existentes del individuo y a las propias ciencias del psiquismo. Formulo la hipótesis de que una razón esencial reside en el peso de una concepción insuficientemente dialéctica de la gran idea de génesis psicológica, recogida en fecha más reciente por un estructuralismo todavía menos dialéctico, cuyos esfuerzos teóricos son, en consecuencia y *desde este punto de vista*, idénticos a los del genetismo clásico al que combate. Lo que por lo tanto se ve de modo insuficiente, sea a partir de una teoría de las etapas en la que lo ulterior se concibe como emanado de lo anterior, sea a partir de una concepción estructural según la cual todo el desarrollo está sustentado por formas o normas lógicas intemporales, es que la personalidad adulta —vale decir, en primer lugar, el sis-

119 J. Laplanche y J. B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, art. *«sublimation»*, pág. 467.
120 Artículo «moi», pág. 254.

tema viviente de las relaciones sociales entre las conductas— no es de ninguna manera el resultado de la plenitud que logra una naturaleza o una esencia humana inherente al individuo, ni, por consiguiente, el término del desarrollo o de la estructuración de una individualidad presente en el comienzo, aunque fuese en el estado de germen, sino el efecto de la inserción singular de un individuo en un sistema determinado de relaciones sociales. Por ello no se puede explicar *esencialmente* la personalidad desarrollada, si cabe decirlo, *desde abajo*, como una etapa o una forma más complicada de lo que se manifiesta en los primeros meses o los primeros años, en tanto tipo nervioso, carácter, estructuración psicoanalítica, sino, por el contrario, como una neoformación que, *por medio de una inversión fundamental*, tiende a subordinar a sí misma, en calidad de simples materiales, las formaciones heredadas de las fases iniciales de la vida. Se podría sin duda esclarecer este modo característico de relaciones entre la personalidad desarrollada y los elementos infantiles que la precedieron, mediante el sugestivo análisis que, en *El pensamiento salvaje*, ofrece Lévi-Strauss sobre el *bricolage* y que desborda ampliamente los límites del método estructural tal como él lo concibe. Lévi-Strauss indica que la regla del *bricoleur*

«es arreglarse siempre con "lo que uno tenga", vale decir, con un conjunto de útiles y materiales finito en cada instante y heteróclito en grado sumo, pues la composición del conjunto no está en relación con el proyecto del momento, ni, por otra parte, con ninguno en particular, sino que es el resultado contingente de todas las ocasiones que se han presentado de renovar o enriquecer el *stock*, o de mantenerlo con los residuos de construcciones y destrucciones anteriores (...) Cada elemento representa un conjunto de relaciones a la vez concretas y virtuales; son operadores, pero utilizables con miras a operaciones cualesquiera dentro de un tipo».[121]

¿No hay en un análisis de esta índole algo eminentemente sugestivo para la comprensión de las relaciones entre la personalidad desarrollada y los materiales o estructuras legadas por su pasado? La *persistencia* profunda, durante la vida entera, de las adquisiciones infantiles, es una cuestión que los psicólogos consideran, por lo general, indiscutible y perfectamente perceptible en el nivel mismo de la observación elemental. Pero el genetismo ordinario, o incluso la interpretación estructural del psicoanálisis, parecen extraer de esto la conclusión de que el desarrollo ulterior de la personalidad está por consiguiente *determinado*, necesariamente y en amplia medida, por la infancia. Esto significa no advertir que las transformaciones cada vez más radicales de la problemática objetiva de la personalidad, que acompañan la transición hacia la adolescencia y la edad adulta, tienen el especial efecto de *desnaturalizar* profundamente los datos precedentes, de rebajarlos al nivel de una provisión de materiales psíquicos polivalentes, cuya persistencia tiende a no ser más que la de un elemento en la nueva construcción del *bricoleur*. Así, conductas infantiles de oposición mal

121 C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París: Plon, 1962, pág. 27.

superadas podrían desempeñar en la adolescencia un papel en gran medida fortuito, con respecto a su significación original, en el desarrollo de una revaluación crítica referente a actitudes y juicios religiosos, morales y políticos. De esta manera, cada personalidad desarrollada opera de continuo con su infancia como el *bricoleur* con sus materiales. Nada más engañoso que confundir estas nuevas utilizaciones con un determinismo ingenuo de la *persistencia*, que con harta frecuencia reemplaza al análisis real: también aquí podría la ciencia marxista de la historia servir útilmente de ciencia piloto.[122] Con lo dicho no se trata, por cierto, de negar la *realidad* de los fenómenos de supervivencia, fijación, regresión, sino de comprender que lo infantil no puede perpetuarse dentro del adulto en virtud de una especie de «principio de inercia»; puede hacerlo porque el adulto reproduce, *en sí mismo* y a su manera, lo infantil; y por consiguiente es en el estudio de lo que el adulto tiene de específico donde será posible hallar el secreto de las supervivencias. Opinamos que en esto estriba la causa principal de las vacilaciones de la psicología ante el problema de la personalidad desarrollada, vacilaciones comparables a las de la ciencia histórica mientras buscó explicar el desarrollo social a partir de las consideraciones exteriores —desde los «datos» geográficos o biológicos hasta las «leyes del espíritu humano»—, en lugar de acometer el núcleo del problema: las estructuras básicas de la actividad social misma. Hasta el presente, la psicología ha procurado sobre todo comprender al hombre partiendo del animal, al adulto partiendo del niño, al individuo normal partiendo del enfermo, al sistema total de la personalidad partiendo de las funciones aisladas, al contenido de la personalidad partiendo de ciertas formas de la actividad. Pensamos que ha llegado el momento de completar este intento, por ahora muy poco fructuoso, mediante un verdadero esfuerzo en sentido inverso.

En consecuencia, el resultado general al cual arribamos —que no es, entiéndase bien, otra cosa que una serie de hipótesis teóricas formadas a partir del materialismo histórico y de la irrecusable articulación con él de cualquier investigación que concierna al individuo humano y quiera constituirse como ciencia— no configura solamente una *tripartición* del campo de las ciencias psicológicas (psicobiología, psicosociología, psicología del individuo concreto), ni tampoco el *centramiento* de este conjunto en la psicología del individuo concreto, cuya parte decisiva es, a nuestro juicio, la teoría de la personalidad desarrollada; entraña también la idea de que el desarrollo científico de todo el complejo de las ciencias psicológicas, y en particular la maduración de su centro, exigen completar los esfuerzos centrípetos, hasta ahora casi exclusivos, mediante *esfuerzos centrífugos*, emprendidos sobre la base de un dato fundamentalmente subestimado por el momento: el trabajo, las relaciones de actividad involucradas en el mismo, las estructuras y procesos de la personalidad desarrollada fundados en estas relaciones. Ello supone no confundir la personalidad con una simple variante del

122 Cf. J.-J. Goblot y su análisis del concepto de «supervivencia» en «Pour une approche théorique des "faits de civilisation"», *La Pensée*, nº 134, agosto de 1967, pág. 9 y sigs.

tipo nervioso, del carácter, de la tópica infantil, etc., sino tomarla *en su contenido humano real*, vale decir, sin desdeñar desde luego todo lo demás, asignar a lo que es objetivamente su centro un lugar central en la investigación. En síntesis, como reclamaba Politzer, se trata de hacer coincidir más *la ciencia del hombre* y la *vida humana concreta*, lo cual supone, por cierto, poder apoyarse en una teorización de esta vida concreta, y por lo tanto en una concepción científica de la sociedad y la historia. Por ello el materialismo histórico es la principal teoría-piloto para la elaboración de la psicología de la personalidad, y sin duda de la psicología en general. En efecto, el paso a la edad adulta de la psicología de la personalidad podrá poner coto al incesante *efecto de distorsión* entre contenidos efectivos y fronteras legítimas, ejercido sobre las demás ciencias psicológicas por el vacío que su carencia actual mantiene en el centro de su dominio. Semejante desigualdad de desarrollo no deja, en verdad, de suscitar esfuerzos compensadores, y es así como psicología infantil, psicoanálisis, psicofisiología e incluso psicología animal intentan efectuar en su lugar una parte del trabajo que la psicología de la personalidad demuestra todavía ser incapaz de llevar a cabo. Al hacerlo tropiezan en su ámbito con problemas que, en profundidad, no les corresponden, y que por consiguiente no dejan de crear allí alguna confusión, mientras al mismo tiempo suelen vacilar en reconocer claramente los límites de la tarea que les es propia, como si temieran que se les objete que la vida psicológica del individuo no se reduce a eso. ¿No será esta una de las razones por las cuales la psicología del comportamiento, por ejemplo, vacila algunas veces en orientarse francamente hacia la neurofisiopsicología, buscando en la inhallable definición de un psiquismo que, cuando menos desde el punto de vista metodológico, sea irreductible a los procesos nerviosos, el sustituto de lo que solo la ciencia del individuo concreto puede tratar legítimamente en calidad de objeto específico? Haciéndose cargo decididamente de sus propios asuntos, la psicología de la personalidad podrá ayudar a las demás ciencias psicológicas a ocuparse de los suyos con exactitud. De este modo, la delimitación general del campo que ellas componen podrá tener virtud práctica, además de coherencia teórica.

IV. Hipótesis para una teoría científica de la personalidad

«El tiempo es el campo del desarrollo humano». Karl Marx, *Salaire, prix et profit* (Editions sociales, 1968, pág. 107).

«¿Acaso algún día el hombre no hará en el tiempo progresos análogos a los que ha hecho en el espacio?». Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase* (Alcan, 1926, vol. I, pág. 233).

Los capítulos anteriores proponen una solución para el problema de la delimitación del campo de las ciencias en la región del psiquismo humano, y en particular una definición de la psicología de la personalidad que se nos presenta como una ciencia esencialmente a *constituir* sobre bases nuevas. Al reflexionar acerca de estas cuestiones partiendo del materialismo dialéctico e histórico, y de la articulación que la ciencia del individuo humano debe necesariamente establecer con él, no creemos haber incurrido en principio en una intervención arbitraria de no especialistas en el campo de una ciencia particular; antes bien, hemos emprendido una investigación legítima de antropología y epistemología generales, y, por consiguiente, de filosofía en la acepción marxista del término, investigación cuyos resultados proponemos simplemente al psicólogo, para que él juzgue en cuanto a su eventual congruencia con los resultados y obstáculos que encuentra en *sus* dominios. Pero, en este último capítulo, nuestra intención es llegar más lejos, formulando a título de *hipótesis indicativas* cierto número de ideas relativas a conceptos fundamentales y leyes generales de desarrollo que podrían *dar cuerpo* a esta ciencia de la personalidad antes sugerida. Ahora bien, basta anunciar un propósito semejante para hacer surgir un imperioso interrogante previo: para un filósofo marxista, ¿no significa esto situarse en flagrante contradicción con lo que en este libro, en el primer capítulo, se ha recordado sobre la ilegitimidad absoluta de la intervención exterior en los asuntos de una ciencia particular?

1. Osbervaciones previas

En efecto, tal intervención de no especialista en el campo de una ciencia psicológica parece imposible por una razón decisiva: que toda psicología científica se funda en la observación y la experimentación *objetivas*, o bien no existe. Ninguna enseñanza metodológica se desprende con más fuerza de toda su historia: la psicología entró en el camino de la ciencia solo a partir del momento y en la medida en que rompió con el viejo dogma del espiritualismo metafísico, para el cual la psicología existía únicamente en el gabinete y en la introspección del filósofo. Allí reside, pues, su regla fundamental: el *axioma de objetividad*. Y precisamente con la finalidad de alcanzar cada vez más esta objetividad, la psicología ha elaborado poco a poco su vasto instrumental de métodos especializados. En estas condiciones, ¿cómo podría un filósofo, no especialista por definición, pretender que aporta algo *concreto* a la psicología, a menos que insista en imaginar que la observación profesional de sí mismo o del vecino tiene probabilidades de ofrecer hoy algún interés para la ciencia? Por eso, si un filósofo anuncia que se propone tratar concretamente el contenido de una ciencia psicológica, es comprensible que esto despierte en el psicólogo la más franca hostilidad, o compasión. En general se concede que el filósofo puede *responder* en cierta medida a las preguntas —en especial epistemológicas— que le formula el psicólogo. Pero justamente es el psicólogo, y solo él, quien tiene competencia para formular las preguntas concretas de la psicología, como el astrónomo es el único calificado para formular las preguntas concretas de la astronomía: ¿de dónde extraería el filósofo la ciencia *particular*? Por lo tanto, es a lo sumo un hombre a quien se puede consultar. Pero que no se le ocurra consultarse a sí mismo: luminoso y ciego, instructivo pero impotente, no puede tener licencia para actuar por su cuenta como psicólogo. Y si, pese a todo, intenta hacerlo, ¿no prueba esto que es, por profesión, incapaz de atenerse al axioma de objetividad, y de que reincide inevitablemente en la improvisación introspectiva y la construcción especulativa?

La dificultad aparenta ser irremediable. Sin embargo, ahora se presenta ante nosotros una situación completamente original: si lo antedicho está bien fundado, una ciencia psicológica *nueva* —no por cierto en virtud del lugar que ocupa, sino de la delimitación que instaura y el tipo de contenido que considera— es proyectada a partir de una reflexión que puede ser, si se quiere, calificada como interdisciplinaria, en este caso a partir del entronque del materialismo histórico con la antropología y la concepción del individuo; por definición, esta ciencia *nueva no ha constituido aún por sí misma su propia especialización*. Es esencial destacar que esta ciencia psicológica proyectada

de ningún modo se funda en una renovada impugnación del axioma de objetividad, sino, por el contrario, en su profundización. ¿Qué significa, en efecto, en profundidad, la reivindicación de una psicología auténticamente objetiva? Es la pregunta que formulamos, y que, mediante un examen crítico de los principios mismos de toda concepción del hombre, nos ha llevado a responder que significa, no solo la exigencia de objetividad desde el punto de vista del *método*, lo cual es importante, sino también desde el punto de vista del *contenido*, cosa más vital todavía. Según dijo Marx: «La "concepción" no puede ser concreta cuando su objeto es "abstracto" ».[1] Y exigir que la psicología de la personalidad sea concreta, objetiva en cuanto a su contenido, es requerir que llegue hasta la esencia de su objeto, y por consiguiente que tome como objeto, no solo tal o cual aspecto del psiquismo, sino también *todo el conjunto de la estructura y del desarrollo de las personalidades humanas reales*; que se asigne la tarea de ayudarnos a reconocer teóricamente y a intervenir prácticamente en el desarrollo de esas personalidades, no dentro de tales o cuales condiciones artificiales o desde tal o cual perspectiva particular, sino *dentro de la vida misma y en forma global*. A este respecto, la antigua psicología filosófica infringía radicalmente al axioma de objetividad, puesto que teorizaba en abstracto y lejos de toda práctica. Pero, a la inversa, las actuales teorizaciones sobre la personalidad se efectúan muy a menudo —lo demostró Politzer, cuyas observaciones distan de haber perdido validez— a partir de prácticas que, por su parte, son bien «teóricas» y poco concretas, en la medida en que no captan la actividad personal más que de modo fragmentario, marginal, si no artificial, porque dejan de lado las condiciones de la vida real, comenzando por el trabajo social. Por este motivo opinamos que, en esta materia, el primer enunciado del axioma de objetividad podría ser: la psicología de la personalidad es ciencia de la vida real de los individuos, o queda sumida en la ilusión ideológica.

Siendo así, el material fundamental de cualquier investigación científica *objetiva* sobre la personalidad humana es la *biografía*; y la relación básica y práctica con ese material es *el conjunto de las intervenciones ordenadas que apuntan hacia la modificación del desarrollo «espontáneo»* —espontáneo con respecto a estas intervenciones— *de las personalidades humanas*. Se advierte enseguida que ni el imponente conjunto de lo que hasta ahora constituye la psicología experimental, ni siquiera conforme a la acepción patológica de la expresión, la psicología clínica, representan las únicas vías de acceso *posibles* hacia un saber psicológico verdaderamente objetivo sobre la personalidad, y acaso tampoco sean, quizá, las más fecundas. Por ejemplo, ¿por qué, pese a las justas sugerencias de Politzer a este respecto, se insiste en considerar desdeñable la serie de observaciones y experiencias que cubre la expresión «ser un psicólogo», y en no ver en ella sino los aforismos más superficiales, hasta los más ideológicos, que efectivamente allí abundan, pero sin reparar en que en esta «psicología popular», al lado y en el seno del producto pobre, a menudo mistificado, de

1 K. Marx, *Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel*, ⁂ París: Costes, vol. IV, pág. 165.

un viejo empirismo rudimentario y de creencia parasitaria, se halla también y —sobre todo— el capital de los conocimientos concretos, teóricamente mal elaborados, es verdad, pero probados en la práctica, que los grandes movimientos sociales progresistas, y el obrero en particular, han acumulado durante generaciones sobre el *desarrollo de los individuos en la vida real*? Lo que, por ejemplo, un partido obrero experimentado puede sugerirnos a propósito de ciertos aspectos del desarrollo de las personalidades humanas, ¿habría de ser, por principio, menos interesante que las revelaciones de un psicosociólogo acerca de la dinámica de los pequeños grupos, o tal vez, incluso, que las de un psicoanalista sobre la estructura del inconsciente? En todo caso, esto merece un examen. Por mi parte, considero que el grado de *verdadera objetividad* que alcanzan ciertos principios psicológicos de la política de cuadros del partido comunista francés (relativos, por ejemplo, a la sintomatología del mal cuadro) equivale y supera al de muchos resultados obtenidos mediante la caracterología o la psicología social, por mucho que estos se adornen de cientificismo exterior, o aun de formalización matemática.

Sin embargo, no hay que equivocarse. Al ofrecer este ejemplo de *una* vía de acceso *posible* a la región donde se sitúa el objeto auténtico de la ciencia de la personalidad —ejemplo típico por su oposición extrema a las vías de acceso frecuentadas hoy, en general, por los psicólogos, pero también ejemplo límite—, no quiero sugerir, con cierta demagogia obrerista, que un practicismo militante reemplaza aquí a la investigación erudita. En realidad, no es el caso de oponer, en nombre de lo concreto, una psicología del pobre a las teorías que predominan en la actualidad, así como tampoco lo es para la economía política marxista —por ejemplo en la cuestión de los salarios y beneficios— de oponer la práctica espontánea del movimiento obrero a la ciencia económica burguesa. La psicología de la personalidad no puede alcanzar la edad adulta sino en un *nivel de conceptualización* que no sea inferior, sino superior, al que en conjunto posee ahora. De ninguna manera se sugiere aquí una apología del primitivismo científico; tal vez se advirtió ya en el trayecto recorrido que se trata más bien de lo contrario. Por otro lado no creo, lo repito, que la psicología de la personalidad padezca esencialmente de un exceso de formalización, sino de una carencia de contenido: si tan a menudo su discurso nos parece formal, es porque nos habla poco, demasiado poco, sobre los hombres reales. Se trata por consiguiente —sin desdeñar ninguna de las herramientas, ninguno de los procedimientos de una ciencia instruida— de no perder nunca de vista, aunque sea dentro de la especialización más cabal, que la meta definitiva es dominar, en lo teórico y en lo práctico, las condiciones psicológicas de un pleno desarrollo de las personalidades. Teniéndolo en cuenta, se advierte que hasta ahora, de toda la psicología de la personalidad *posible*, en la medida en que resulta pensable, la que hoy existe no ha concretado todavía más que una pequeña parte, acerca de la cual no hay certeza alguna de que sea la más interesante, ni siquiera la mejor resguardada de impugnaciones fundamentales. Y se queda persuadido de que la exploración de nuevas vías de acceso —no inscriptas en los mapas oficiales, y menos aún provistos de especialistas— hacia la materia

prima de una ciencia así definida y concebida, no solo es teóricamente lícita, sino que representa sin duda la condición determinante de su transición a la edad adulta.
A este respecto, la explotación de la experiencia psicológica acumulada por el movimiento obrero es nada más que un ejemplo de lo que se podría hacer. Hay muchos otros, cuyo recuento sistemático se impone, comenzando por la enorme diversidad de las prácticas pedagógicas, en el sentido más general del adjetivo. Desde este punto de vista, ¿no es sorprendente e irrazonable el contraste entre los muy escasos y cautos reconocimientos acordados a la importante obra de un Makarenko, que en nuestro país sigue siendo casi completamente desaprovechada desde la perspectiva de la teoría fundamental de la personalidad, y la inverosímil proliferación bibliográfica de segunda o tercera categoría sobre el psicoanálisis, que en este nivel termina por ser esencialmente la mediocre coartada de una fuga ante las cuestiones psicológicas decisivas del trabajo y las relaciones sociales? En términos más generales, cabe pensar que allí donde existe una práctica social regular —y con mayor razón cuando esta ha sido capitalizada ya como cultura empírica, tendiente en cierto modo hacia la enmienda del desarrollo espontáneo de las personalidades— hay una filón al descubierto de materia prima psicológica, y allí donde existen hombres conscientes de esta práctica hay una psicología de la personalidad en potencia. Se llega así a comprobar —hecho de gran importancia con respecto a la objeción de incompetencia que aquí nos ocupa— que el caso de la psicología *del individuo humano normal*, tomado *en el conjunto de su estructura y de su desarrollo psíquicos*, difiere mucho, desde un principio, del de la mayoría de las ciencias, inclusive las del hombre. En astronomía o microfísica, y en lo esencial incluso en economía política o lingüística, el no especialista no dispone de ninguna vía real de acceso hacia la materia de la ciencia, o bien llega únicamente a los yacimientos más superficiales, cuyos filones se hallan agotados desde hace mucho y ya no presentan interés para el avance de la ciencia. En psicología de la personalidad, según el sentido en que antes ha sido definida y dentro del estado embrionario en que todavía se encuentra, el acceso a la materia prima *actualmente* útil no es privilegio del especialista, por lo menos de acuerdo con su formación y con la modalidad actual de su trabajo en general. Pero yo me pregunto precisamente si todo el secreto de las vacilaciones de esta ciencia en cuanto a la teoría fundamental no reside en el hecho de que, en gran medida, delimita falsamente su objeto y se extravía fuera del yacimiento central, por razones que, en último análisis, se relacionan con las condiciones de clase y las ideologías mistificadoras en cuyo interior ha sido edificada, y de las cuales ni siquiera el marxismo se libra sin esfuerzo. La consecuencia de esta situación, y el punto al cual yo quería arribar, es que si bien el no especialista en psicología —así sea, por ejemplo, un filósofo— es a todas luces incapaz de intervenir concretamente en el trabajo psicológico *tal como este ha constituido hasta ahora su especialización*, el radical reexamen de los fundamentos de la psicología de la personalidad no puede privarse de cuestionar los límites de esta especialización misma, ni de sugerir el establecimiento de nuevos tipos de investigación que, por supuesto, prometen nuevas especializaciones,

pero *al principio abiertos* a quien se encuentre en posición de lograr en ellos un avance más o menos fructuoso. El mismo Piaget, en un libro dedicado por entero a criticar las ilegítimas pretensiones de filósofos como Bergson, Sartre o Merleau-Ponty, quienes intentan en tal calidad abordar problemas psicológicos, acepta sin dificultad que algunos filósofos han tenido, a veces, «iniciativas felices, anticipando la posibilidad de ciencias aún por constituir, como lo atestigua la historia de las ideas ulteriores a sus trabajos»; [2] bajo este rubro puede ser clasificado, con bastante exactitud, el objeto del presente ensayo. En otras palabras, un no especialista *en el sentido actual del término* —por ejemplo, un filósofo marxista—, en la medida en que una, al conocimiento de la articulación del materialismo histórico con la teoría del individuo, una intensa participación en diversas prácticas pedagógicas, no está *a priori* inhabilitado para alcanzar la materia a la cual quiere referirse cuando se ocupa de la personalidad humana. Como es natural, y aunque sea en el mejor de los casos, el valor experimental de las hipótesis así presentadas debe estar sujeto siempre a una demostración práctica, y —subrayo este punto esencial— son en última instancia los profesionales quienes deben determinarlo según procedimientos científicos probados, ya existentes o a idear. Por lo demás, este último capítulo no se propone rigurosamente otra cosa que someter al examen crítico de quien quiera interesarse en ello un *conjunto coherente de hipótesis* referentes a la apariencia general del contenido que podría abarcar la ciencia de la personalidad ya definida.[3] Por consiguiente, las páginas que siguen tienen un carácter muy distinto de los capítulos anteriores, situados solo en el plano de la articulación entre materialismo histórico y psicología, y en los cuales se procedía por construcción crítica a partir de los resultados científicos obtenidos sobre la base del primero. En cambio las hipótesis que serán expuestas a continuación, si bien ligadas lógicamente a las tesis generales del último capítulo, no están en modo alguno *deducidas* de estas —sin duda se podrían deducir otras—, sino elaboradas a la vez por medio de la conjetura teórica y de la práctica semi-empírica. El juicio que se pronuncie a su respecto no debe ser extendido de por sí a las nociones de conjunto sobre la psicología de la personalidad, con las cuales se hallan articuladas sin ser su corolario único y necesario.

En consecuencia, lo que me incita a rendir aquí cuenta de ellas es todo lo contrario de la vieja tentación filosófica, justamente criticada por la psicología experimental; se trataría más bien de suministrar al psicólogo un medio complementario de efectuar su trabajo crítico, en lo que atañe a las hipótesis generales ofrecidas en los capítulos precedentes. En efecto, sería demasiado cómodo sostener, por razones de principio y puramente en el nivel de las consideraciones teóricas, que una delimitación modificada puede brindar a la ciencia de la persona-

2 J. Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, ⁂ París: P.U.F., 1965, pág. 159.

3 En *Apprentissage et activitiés psychologiques* (París: P.U.F., 1967), dice J.-F. Le Ny: «En el hombre, la experimentación elemental no es en modo alguno el mejor medio de investigación de la prueba. Quizá se revele preferible el establecimiento de construcciones hipotéticas, que se verifiquen después en sus conclusiones» (pág. 300).

lidad la ocasión de salir de sus atolladeros actuales, y luego esquivar con prudencia cualquier otra indicación que no fuera programática, o imponderable, sobre lo que *podría ser* el contenido concreto de esta ciencia. Muchas veces se reprochó a Politzer el hecho de haber anunciado una psicología del «drama» sin darle siquiera un comienzo de ejecución. La objeción me parece *formalmente admisible,* aun cuando se le pueden dar muchas respuestas, según indicaré más adelante. Por lo tanto, es simplemente *asumir las propias responsabilidades* ofrecer, a título de *hipótesis indicativas*, algunas ideas que ayuden a todos a concretar el sentido de las proposiciones teóricas que se enuncian, y a pronunciar un juicio sobre ellas con un mejor conocimiento de causa. Por otra parte, como ya lo he dicho, no creo que la amenaza actual contra la psicología de la personalidad resida en la proliferación de hipótesis irresponsables, sino en la escasez de nociones nuevas que puedan suscitar, llegado el caso, un desarrollo de la investigación. Lo que he dicho basta sin duda para evitar algunos malentendidos en la lectura, y para ahorrarme en las páginas que siguen precauciones excesivas al escribir.

2. Hipótesis

Conceptos básicos. Actos, capacidades. El problema de las necesidades

Cada personalidad humana se nos presenta ante todo como *una enorme acumulación de actos muy diversos en el tiempo.* A partir de este enunciado elemental, surge un concepto que parece ser el único en condiciones de cumplir la función de concepto básico en la teoría científica de la personalidad: el concepto de *acto.* Este concepto se distingue sobremanera de todos los que son habitualmente empleados aquí, tales como comportamiento, conducta, rol, etc., cuya legitimidad en el campo de las ciencias del psiquismo no se cuestiona, pero cuyo empleo en la psicología de la personalidad basta, desde el primer instante, para cerrar el camino a la comprensión del fondo de las cosas. En efecto, hablar, por ejemplo, de conductas es sin duda estudiar el psiquismo del hombre como una *actividad*, pero solamente como una actividad concreta *del sujeto*, abstrayendo de su *resultado objetivo para la sociedad*, y, a través de esta mediación decisiva, para el propio individuo; en otras palabras, como una actividad que no hace *socialmente nada*, por lo menos nada que importe para su conocimiento. Tal abstracción es sin duda legítima, mientras se trate de estudiar la conducta en cuanto actividad psíquica general, ya que, desde este punto de vista, carece prácticamente de importancia que el aprendizaje, la percepción visual de la profundidad o la localización del recuerdo en el tiempo se efectúen concretamente dentro de un trabajo asalariado o de una actividad en horas de ocio. Pero cuando se transpone esta abstracción al campo de la ciencia de la personalidad sin tomar precauciones, se comete un error teórico que lleva en sí su propia nulidad, ya analizado, en el sentido de que se eliminan *a priori*, sin pensarlo, todas las relaciones sociales entre las conductas, vale decir, todas las estructuras reales de la personalidad desarrollada, ligadas justamente al hecho de que esas conductas son al mismo tiempo portadoras de una actividad socialmente determinada y determinante para el individuo. Hablar desde el comienzo de *conductas* es, por lo tanto, retener nada más que un *segmento delimitado del circuito total de los actos*, circuito total que sobrepasa en amplia medida las fronteras de la individualidad orgánica y psíquica, en el sentido habitual del término, y que vuelve a sí mismo a través de la importantísima mediación de las relaciones sociales. En nuestra opinión, son tales mediaciones —rechazadas por una psicología de la conducta que las considera indiferentes y no pertinentes— las que inducen en el individuo las estructuras necesarias de su actividad, y, por intermedio de esta, de su personalidad. La personalidad no es la fuente productora de una serie de conductas cuyo resultado social sería indiferente, y cuyo conocimiento quedaría agotado por el estudio de los mecanismos de su producción. Es un sistema complejo de actos, y lo propio de un

acto es que socialmente hace *algo*. Omitir el estudio de ese algo, que es precisamente el *momento objetivo de la rotación completa del acto*, como si los *gestos del trabajo*, por ejemplo, debieran interesar al psicólogo *pero no el salario*, forma parte de esas cegueras ideológicas de las que cuesta comprender, cuando se ha salido de ellas, cómo una ciencia ha podido permanecer tanto tiempo prisionera. Partir del concepto de acto en el sentido indicado es, en consecuencia, superar desde el comienzo una psicología de la pura *forma* de las personalidades —siendo la forma la única cosa que, en el mejor de los casos, podría alcanzar una caracterología, por ejemplo— para instalarse en el campo bastante virgen todavía de una psicología del *contenido* de las personalidades, y de las *formas* ligadas dialécticamente a *este* contenido, sin desconocer, por lo demás, el problema de su articulación con las formas *que tienen otro origen*, como el tipo nervioso congénito o las actividades infantiles. Es hacer pasar al primer plano, ya no la oposición entre el que gusta de digerir y aquel a quien le agrada agitarse, o entre el rencoroso y el que olvida, o incluso entre tal y cual complexión que se cree posible establecer como fundamentales sobre la base de nociones psicoanalíticas o psiquiátricas, sino —habiendo abandonado toda *tipología* en beneficio de una *topología*— el análisis concreto de las estructuras y de la lógica del proceso que resultan del conjunto de las actividades de un individuo, comenzando por sus actividades sociales básicas, por su trabajo. Se trata, por lo tanto, de lo que se puede llamar una *psicología concreta*. En este sentido, acaso se considere que el concepto de acto no es otra cosa que un replanteo del concepto de *drama* —que nunca ha querido decir sino acción concreta— en Politzer.[1] Y la proximidad de las intenciones es sin duda grande. De esto se trataba, hace ya cuarenta años, cuando Politzer escribió en la *Revue de psychologie concrète*: «Es indiscutible que el drama ofrece materia para una ciencia original. Las ciencias de la naturaleza que se ocupan del hombre estudian, en efecto, lo que queda una vez que se lo despoja de su carácter dramático. Pero la conexión de todos los acontecimientos propiamente humanos, las etapas de nuestra vida, los objetos de nuestras intenciones, el conjunto de las cosas muy particulares que ocurren *para nosotros* entre la vida y la muerte, constituyen un ámbito delimitado con claridad, fácil de reconocer, que no se confunde con el funcionamiento de los órganos y que debe ser estudiado, pues no hay razón alguna que autorice a suponer que esta realidad escapa por milagro a toda determinación».[2] «La experiencia a que se refiere la psicología es, en realidad, muy diferente de la experiencia dramática. Nuestra *experiencia dramática* era la vida en el sentido humano de la palabra; sus personajes eran *hombres* que actuaban de tal o cual manera, sus escenas más parciales implicaban incluso al hombre en su totalidad. *La experiencia que nos ofrece la psicología* está constituida por procesos que no tienen la forma de nuestras acciones cotidianas (...) La psicología ha sustituido la manera en que la multiplicidad de los personajes individuales y de los acontecimientos dramá-

1 Cf. *Critique des fondements de la psychologie*, ⁂ París: P.U.F., 1967, pág. 11, nota 1.
2 *La crise de la psychologie contemporaine*, ⁂ París: Ed. sociales, 1947, pág. 38.

ticos delimitan el drama por las grandes manifestaciones de la naturaleza espiritual: percepción, memoria, voluntad, inteligencia, a cuyo estudio se dedica luego, como la física se consagra al de las grandes manifestaciones de la naturaleza».[3] «Decimos que una psicología que reemplaza las historias de personas por historias de cosas; que suprime al hombre y, en su lugar, considera actores a los procesos; que sustituye la multiplicidad dramática de los individuos por la multiplicidad impersonal de los fenómenos, es una *psicología abstracta*».[4]
Aun cuando ciertas formulaciones pueden ser discutidas, este notable análisis crítico conserva su validez hasta nuestros días. Sin embargo, no opina así Louis Althusser, para quien Politzer habría cometido el grave error de ignorar la necesidad de la abstracción en toda ciencia. Según él, Politzer se preguntaba: «¿Cómo puede el psicoanálisis aspirar a ser la ciencia de lo *concreto* que quiere y puede ser, si persiste en *abstracciones* que no son más que lo "concreto", alienado en una psicología abstracta y metafísica?». Y opone a esto que, «en verdad, ninguna ciencia puede abstenerse de abstracción, aun cuando, en su práctica [que no es, fijémonos bien, la práctica teórica de esta ciencia, sino la práctica de su *aplicación* concreta, solo se ocupe de estas variaciones singulares y únicas que son los "dramas" individuales».[5] Vuelve sobre lo mismo en *Para leer «El capital»*: «Politzer es el Feuerbach de los tiempos modernos: su *Crítica de los fundamentos de la psicología* es la crítica de la psicología *especulativa* en nombre de una psicología *concreta*. Aunque Sartre haya tratado los temas de Politzer como "filosofemas", no ha abandonado su inspiración; cuando el historicismo sartreano invierte la "totalidad", las *abstracciones* del marxismo dogmático en una teoría de la subjetividad *concreta*, "repite" así, en otros lugares y a propósito de otros objetos, una "*inversión*" que, desde Feuerbach hasta el joven Marx y Politzer, se limita a *conservar*, bajo la apariencia de la crítica, una misma problemática».[6] «Los errores geniales de la *Crítica de los fundamentos de la psicología*, de Politzer, se basan, en gran parte, en la función ideológica del concepto no criticado de "concreto": no es casual que Politzer haya podido proclamar el advenimiento de la "psicología *concreta*", sin que jamás obra alguna haya seguido a esta proclamación. Toda la virtud del término "concreto" se agotaba en verdad en su empleo crítico, sin poder establecer el menor conocimiento, que solo existe en "la abstracción" de los conceptos. Esto ya se podía observar en Feuerbach, que intenta desesperadamente liberarse de la ideología, invocando lo "concreto", es decir, el concepto ideológico de la confusión del conocer y del ser: es evidente que la ideología no puede liberar de la ideología. Igual equívoco e igual juego de palabras reaparece en todos los intérpretes de Marx que se refieren a las obras de juventud e invocan el humanismo "real", el humanismo "concreto" o el humanismo "positivo" como fundamento teórico de su pensamiento».[7]

3 *Ibid.*, págs. 42-43.
4 *Ibid.*, pág. 51.
5 L. Althusser, «Freud et Lacan», *La Nouvelle Critique*, nos. 161-62, diciembre de 1964, pág. 105.
6 *Lire «Le Capital»*, ⁂ París: Maspero, 1965, vol. II, pág. 100, nota 26.
7 *Ibid.*, vol. I, pág. 48, nota 18.

Por mi parte, opino que en este caso es la crítica althusseriana de Politzer la que se basa en el equívoco y en el juego de palabras. Es obvio, en efecto, que *si* Politzer hubiese entendido por psicología *concreta* una especie de «ciencia» inmediata de lo vivido, fundada sobre el rechazo de la abstracción de los conceptos, tendríamos aquí el tipo mismo de la utopía ideológica. Pero suponer que este es el planteo de Politzer equivale, en el fondo, a presumir que entre él y Bergson no existe diferencia esencial. El hecho de que Louis Althusser llegue a sugerirlo, aunque sea hablando de una «aproximación paradójica»,[8] da la pauta de la profunda inverosimilitud de su crítica. En realidad, lo que Politzer rechaza no es en grado alguno *la abstracción científica de todo concepto,* y a este respecto no puede haber otro malentendido que aquel en el cual cae la crítica althusseriana. Por ejemplo, dice Politzer con toda claridad: «La psicología concreta no es un nuevo romanticismo; *es enemiga de la abstracción pero solo tal como la hemos definido, y de los conceptos mitológicos de la psicología espiritualista*».[9] Explica varias veces que es abstracta en un sentido inaceptable una psicología que reemplaza la actividad personal por procesos impersonales —al individuo por el psiquismo—, y que pretende explicar a la primera mediante los segundos. Lo que reclama no es la tonta idea de una ciencia psicológica sin conceptos teóricos —admitir lo contrario a pesar de los textos sería injuriarlo— sino una delimitación conceptual de los hechos psicológicos, efectuada «dentro del conjunto corriente de los hechos humanos, sin ocultarlos para sustituirlos por una imagen traspuesta que imita a la naturaleza física y luego explica los hechos mediante otros hechos del mismo género».[10] «El objeto de la psicología está dado por el conjunto de los hechos humanos, considerados en su relación con el individuo humano, vale decir, en tanto constituyan la *vida* de un hombre y la *vida* de los hombres».[11] Dicho en otras palabras, lo que reclama Politzer es una psicología que sea una ciencia de la *biografía*, del *individuo*, de la *personalidad*; ¿dónde está, en tal proyecto, la ideología antropológica?

No olvidemos que Politzer tuvo, desde 1928-1929, el genio de vislumbrar que esta ciencia de la personalidad no podía basarse en *cualquier psicologización de la esencia humana*, sino en el materialismo histórico y la economía política; esto es situarse en los antípodas del presunto feuerbachismo de la psicología concreta. Especialmente el artículo de julio de 1929 ofrece rotundas afirmaciones a este respecto: «La psicología toda no es posible sino encastrada en la economía. Y por ello supone la totalidad de los conocimientos adquiridos por el materialismo dialéctico, y debe apoyarse constantemente en estos. En consecuencia, es el materialismo lo que representa la verdadera base ideológica de la psicología positiva».[12] «Tampoco el determinismo psicológico es soberano: sólo actúa y puede actuar en el interior del determinismo económico, y, por así decirlo, dentro de su trama. Su alcance y sus límites están dados por el alcance y los límites del individuo mismo. La psico-

8 *Ibid.*, vol. II, pág. 100, nota 26.
9 *La crise de la psychologie . . .*, *op. cit.*, pág. 106. Las bastardillas son mías.
10 *Ibid.*, pág. 138.
11 *Ibid.*, pág. 114.
12 *Ibid.*, pág. 116.

logía tiene importancia mientras los acontecimientos sean considerados en sus relaciones con el individuo; ya no tiene ninguna cuando se trata de los hechos humanos mismos. Puede ser cuestión de una *psicología* del trabajo en la medida en que este sea enfocado en relación con los individuos. En cuanto deja de hacerse referencia a la inserción de los individuos en el trabajo, este último deja de ser un problema psicológico».[13] «De ningún modo, por consiguiente, encierra la psicología el "secreto" de los hechos humanos, sencillamente porque ese "secreto" no es de orden psicológico».[14] «Desde el punto de vista de la orientación fundamental de la psicología y de su organización, lo verdaderamente fundamental es la significación de la economía».[15] Frente a textos tan nítidamente opuestos a todo aquello que caracteriza al humanismo filosófico, es imposible imputar a Politzer el culto especulativo de lo seudoconcreto, a menos que se lo lea a través de anteojos deformantes. En rigor de verdad, esos anteojos son los del antihumanismo teórico, para el cual no puede haber un concepto de hombre que no sea ideológico, una ciencia del individuo concreto que no sea mistificadora. No deforman únicamente la letra y el espíritu de las indicaciones psicológicas de Politzer, sino también, como hemos visto, los de todo el marxismo maduro.

La crítica de Louis Althusser, que desconoce a Politzer, tendría algo de verdad si fuera aquí aplicada a Gramsci. También este presenta, sin duda, formulaciones de sumo interés desde el punto de vista de la teoría de la personalidad, en especial esta, citada con frecuencia: «El hombre es un proceso; es, exactamente, el proceso de sus actos»,[16] fórmula que parece inspirarse de modo directo en la que Marx ofrece en *La ideología alemana*: «El ser de los hombres es su proceso de vida real».[17] Pero solo es profunda si va acompañada de una clara conciencia de las condiciones que permiten darle un desarrollo científico eficaz. A este respecto, Gramsci no olvida subrayar que aquí el concepto de hombre no debe ser tomado según la acepción especulativa habitual: «Lo humano, ¿es un punto de partida o un punto de llegada en cuanto concepto y hecho unitario?, ¿o esta tentativa es, en cambio, un residuo "teológico" y "metafísico", en la medida en que se lo plantea como punto de partida?».[18] A lo cual contesta: «La respuesta más satisfactoria es que la "naturaleza humana" es el "complejo de las relaciones sociales",[19] puesto que tal respuesta incluye la idea del devenir: el hombre deviene, cambia continuamente con el cambio de las relaciones sociales; y puesto que niega al "hombre en general": de hecho, las relaciones sociales son expresadas por diferentes grupos de hombres, cada uno de los cuales presupone la existencia de los demás y cuya unidad es dialéctica, no formal».[20] Como vemos, Gramsci conserva de la *Sexta tesis sobre Feuerbach* nada más que el aspecto *histórico* y *dia-*

13 *Ibid.*, pág. 119.
14 *Ibid.*, pág. 120.
15 *Ibid.*, pág. 121.
16 A. Gramsci, *Oeuvres choisies*, París: Ed. sociales, 1959, pág. 50.
17 *Ibid.*, pág. 50.
18 *Ibid.*, pág. 55.
19 Desde luego que, tras las expresiones de la traducción francesa, es preciso reconocer la *Sexta tesis sobre Feuerbach*.
20 *Ibid.*, pág. 55.

léctico de la concepción de la esencia humana que allí se expresa; pero no parece acordar suficiente atención al aspecto *materialista*, no menos fundamental, de la exterioridad y objetividad sociales de la esencia humana con respecto a los individuos. Y esto lo lleva a rechazar el falso materialismo de una concepción *biológica* de la esencia humana en beneficio de una concepción *histórica*: «La naturaleza del hombre es la "historia"».[21] Pero esto aún no basta para distinguir radicalmente la perspectiva antropológica que corresponde al *materialismo* histórico de la que aparece en los historicistas *no materialistas*. En efecto, si falta una neta afirmación de las relaciones materialistas entre la historia de las relaciones sociales y la historia de los individuos, se corre el riesgo de permanecer, dentro de una temible ambigüedad, en el nivel de un humanismo historizado, «praxizado», pero no del todo libre de ilusiones especulativas, hasta idealistas. Desde este punto de vista, resulta muy discutible, en el mismo texto, la afirmación según la cual «hay que elaborar una doctrina donde todas estas relaciones (sociales) se hallen activas y en movimiento, estableciendo con toda claridad que *el centro de esta actividad es la conciencia del hombre, tomado como individuo* que conoce, quiere, admira, crea, en la medida en que ya conoce, quiere, admira, crea, etc., y no se concibe aislado sino rico en las posibilidades que le ofrecen los otros hombres y la sociedad respecto de cosas acerca de las que no puede sino tener cierto conocimiento».[22] Esta claro que aquí no se aleja todo riesgo de confusión «humanista», vale decir, de caída en un idealismo historizado.[23]

Y también queda claro, por contraste, hasta qué punto, en Politzer, el planteo resueltamente materialista de la cuestión del individuo desmiente la crítica althusseriana. Por ello, cuando dice Louis Althusser que «no es casual» que Politzer nunca haya agregado ninguna obra a la proclamación de la psicología concreta, no resuelve el problema, sino que lo generaliza. Es cierto que la psicología del «drama» quedó en el estado de proyecto, y que este tipo de impotencia teórica nunca es «casual». Esto, sin embargo, no autoriza a confundir un proyecto *irrealizable* debido a su inconsistencia teórica con un proyecto *irrealizado* por adelantarse teóricamente a determinadas condiciones de su concreción. Y bien; no es difícil percibir que en 1928-1929 Politzer carecía de condiciones para concretar una psicología concreta. Cuando se relee desde esta perspectiva la *Crítica de los fundamentos de la psicología* (1928) la *Crisis de la psicología contemporánea* (artículos aparecidos en 1929 en la *Revue de psychologie concrète*), lo que más impre-

21 *Ibid.*,
22 *Ibid.*, pág. 53. Las bastardillas son mías.
23 Ese riesgo queda muy de manifiesto en la exposición penetrante, y enteramente favorable, que brinda Jacques Texier sobre las nociones filosóficas de Gramsci (J. Texier, *Gramsci ou la philosophie du marxisme*, París: Seghers, 1966). Texier concede a Gramsci el mérito de haber desembarazado al marxismo de la «metafísica» del materialismo filosófico (pág. 98), y de haber despojado de todo «determinismo» a las relaciones entre las superestructuras y las infraestructuras (pág. 32). Llega incluso a encontrar algo «al menos parcialmente legítimo» en el rechazo de la «filosofía materialista y determinista llamada marxista» por pensadores como Sartre o Merleau-Ponty (pág. 36). Dentro de esta perspectiva, el marxismo aparece como un humanismo filosófico a la manera de 1844, una «filosofía de la libertad» (pág. 94). ¿Es este el marxismo maduro?

siona es la oposición entre el vigor con que Politzer afirma cada vez más el papel fundamental del materialismo y la economía política marxistas, y la ausencia casi completa de referencia precisa a los grandes textos marxistas, a partir de los cuales puede ser pensada la articulación entre teoría del individuo y economía política. Pero considérese que textos como los *Manuscritos de 1844*, ⁂ *La ideología alemana* o los *Grundrisse* ⁂ solo comenzaron a publicarse en 1932.

Hay que tratar de imaginarse, en relación con la extraordinaria novedad de la crítica y del proyecto politzerianos en 1928, la ignorancia general que entonces reinaba respecto de lo que el marxismo aporta a la reflexión sobre los fundamentos de la psicología, e incluso, en muy gran medida, el desconocimiento del marxismo en general y por lo tanto la dolorosa soledad teórica en que este joven de veinticinco años encaraba un problema inmenso, no resuelto aún cuarenta años más tarde, en condiciones ideológicas que han llegado a ser incomparablemente más favorables. Por otra parte, a medida que Politzer toma conocimiento de los clásicos del marxismo y conciencia de las condiciones reales de una psicología concreta —en particular del rodeo a través de la ciencia de las relaciones sociales, sin el cual está destinada a seguir siendo una utopía—, comprende al mismo tiempo, como se observa en el ya citado artículo de julio de 1929, que, antes de buscar una inalcanzable vía directa hacia la psicología concreta, es preciso adquirir una sólida formación económica marxista. A ello se dedicará precisamente durante los años siguientes, volviendo a recorrer el trayecto cumplido por el mismo Marx después de 1844. Pero Politzer no pudo *volver* a partir de allí a la psicología concreta, ya que otra «casualidad» quiso que, en 1942, a los treinta y nueve años, cayera fusilado por los soldados de Hitler. Estas «casualidades» que no son tales, lejos de probar la inconsistencia del proyecto formulado por Politzer en 1928-1929, ponen de relieve su carácter genialmente anticipador en las condiciones ideológicas de preguerra. Dice Politzer en julio de 1929: «Sabemos muy bien que se nos opondrá, de nuevo y con mayor vigor, el argumento ya esgrimido contra nosotros: y bien, hagan esa psicología concreta o materialista de la que hablan. Ya hemos dicho muchas veces que el mal no reside en las investigaciones, en parte bien encaminadas, sino en la teoría, donde casi en ninguna parte se encuentra lo que debería ser. Por lo tanto, la situación es tal, que, por el momento, consideramos *necesaria ante todo la crítica*, cuya idea amenazaría, no con perderse, sino con oscurecerse, si antes de poder expresarla claramente se la abandonara por investigaciones de detalle que, de todos modos, vendrán también, y conducidas según el espíritu de esta psicología a que aquí nos referimos».[24] Al leer esto, se comprueba hasta qué punto Politzer era ya consciente de las condiciones futuras de desarrollo de la psicología concreta *o materialista*, de acuerdo con su significativa equivalencia, y cómo refuta de antemano la crítica althusseriana, de una manera que parecería destinada a impedir que hoy se la replantee.

Lo que Politzer buscaba con la noción de *drama*, sin duda un poco a tientas todavía, era simplemente lo que, bajo su más sencilla forma racional, traduce el concepto de *acto*. Por acto entenderemos todo com-

24 *La crise de la psychologie . . .*, *op. cit.*, pág. 139.

portamiento de un individuo, de cualquier nivel que sea, considerado no sólo en calidad de comportamiento, vale decir, relacionado *con el psiquismo*, sino como actividad concreta, o sea, relacionada *con una biografía*; en otras palabras, en tanto produce (eventualmente) cierto número de *resultados*, que no lo son solo para el individuo mismo y en forma directa, sino para la sociedad en sus condiciones concretas, y que vuelven (eventualmente) al individuo por medio de mediaciones sociales objetivas más o menos complejas. *Los actos son los elementos pertinentes* —y los únicos pertinentes— *de la delimitación teórica de la biografía.* Y conocer concretamente una personalidad es ante todo conocer el conjunto de actos de su biografía. Que el concepto de acto es capaz de cumplir la función de *concepto básico* en la teoría de la personalidad es algo que se manifiesta desde un primer momento en el hecho de que nos da acceso directo a *contradicciones fundamentales* de la personalidad. En efecto, precisamente porque es propio de un acto, a diferencia de un comportamiento o de una conducta, hacer algo cuyo conocimiento importa *de modo esencial* para su comprensión, todo acto pertenece por un lado *a un individuo*, es un aspecto de su biografía, una expresión de sí mismo; pero por otro pertenece a *un mundo social determinado*, es un aspecto de las relaciones sociales, una expresión de las condiciones históricas objetivas. Y aquí, en esta profunda dualidad, reside la posibilidad formal de incontables contradicciones, no solo entre el individuo —en el sentido puramente biológico y previo a cualquier hominización— y la sociedad, sino, en mayor medida, entre el individuo socialmente desarrollado y las condiciones sociales de su desarrollo. Estas contradicciones reflejan, en el plano psicológico, las de la sociedad consigo misma. Por eso la oposición fundamental entre trabajo concreto y abstracto —a la cual Marx consideraba, junto con el análisis de la plusvalía, lo mejor que contenía el Libro I de *El capital*— [25] constituye la base, no solo de las contradicciones de la economía mercantil, y en especial del capitalismo, sino de las contradicciones de las personalidades que se forman y desarrollan en su interior. A mi juicio, seguir la evolución de este tipo de contradicciones es tarea primordial de la teoría de la personalidad.

Sin embargo, la oposición entre el acto en cuanto momento de una biografía y el acto en cuanto momento de las relaciones sociales no agota las contradicciones que desde un primer instante se suscitan. En efecto, si consideramos el aspecto individual del acto —el acto como momento de una biografía—, se nos presenta como un *proceso circular*, que implica una serie de momentos característicos, orgánicamente relacionados. Una teoría científica de la personalidad que se articula con el materialismo histórico elabora el análisis de la *rotación* de los actos en lugar de la representación *vectorial* de una psicología dinámica, incapaz de captar realmente la actividad concreta porque admite el punto de vista del mero comportamiento, desconociendo el acto. El momento de la ejecución objetiva del acto supone inmediatamente otros dos: el del resultado o el producto, en el cual el acto se prolonga y extingue a la vez, y que será examinado más adelante, y el de las condiciones subjetivas

25 Carta que Marx dirigió a Engels, el 24 de agosto de 1867. *Lettres sur «Le Capital»*, pág. 174.

de su producción y reproducción, que se manifiestan en el acto mismo; en otros términos, el de las *capacidades* del individuo. En la versión primitiva de la *Contribución* dice Marx: «El trabajo *no objetivo* (y por lo tanto aún no materializado) que existe temporalmente, sólo puede existir bajo la forma de *capacidad*, de posibilidad, facultad, *capacidad de trabajo* del sujeto vivo».[26] Ese concepto de *capacidades* aparece como segundo concepto básico de la teoría de la personalidad. Si adopto aquí la palabra «capacidad» para expresar este concepto, es porque en el estado actual del vocabulario psicológico parece ser, por lo mismo que se la emplea poco, la que se presta relativamente menos a malentendidos, entre todas las que se pueden recordar. En particular el término «aptitud», al que se podría recurrir en este caso, es tomado con demasiada frecuencia en un sentido innatista y socialmente relativo a la vez, lo cual impide conservarlo. Así, dice Pièron en su *Psicología diferencial*: «Si no se emplea la palabra "aptitud" en el sentido preciso que debe tener, se arriesgan confusiones que acarrean discusiones inútiles. Es lo que sucedió a Pierre Naville, quien no estableció una clara distinción entre la capacidad-potencialidad actual, que condiciona un logro y que es posible apreciar y medir directamente, y la disposición innata que se procura descubrir investigando las capacidades. A esta disposición corresponde el término "aptitud", según su origen y su utilización por los autores competentes (...) La aptitud es la condición congénita de cierta modalidad de eficiencia».[27] Aunque se podrían presentar algunas objeciones, tenemos aquí una situación de hecho a la cual lo más sencillo es adaptarse: el vocablo «aptitud» sigue siendo prisionero de un conjunto de acepciones innatistas de las que se halla exento el término «capacidad»; por ello conviene adoptar el segundo, en el sentido muy amplio e indiferenciado en que lo empleamos aquí. Llamo *capacidades* al conjunto de las «potencialidades actuales», innatas o adquiridas, para efectuar cualquier acto de cualquier nivel. Dentro de esta acepción, el término tiene por consiguiente un campo de aplicación mucho más amplio que en su empleo corriente, donde en general designa la facultad de cumplir actos de cierto nivel de complejidad psíquica, y hasta de utilidad social reconocida. Tal como será utilizado aquí, en cambio, se refiere a la *totalidad* de los actos de un individuo, así sean los más elementales y los menos útiles socialmente. No es difícil advertir que entre los actos y las capacidades de un individuo existen muchas relaciones dialécticas, cuyo análisis constituye un capítulo esencial de la teoría de la personalidad. La capacidad es la condición individual de la ejecución del acto, pero la inmensa mayoría de las capacidades son, por su parte, producidas o desarrolladas en el individuo por una serie de actos que, a su vez, las condicionan. Estos dos aspectos de las relaciones dialécticas actos-capacidades no expresan únicamente el hecho de su pertenencia a un *mismo* ciclo de la actividad, en que aparecen en calidad de momento; llevan también a considerar que la actividad total del individuo se *desdobla* necesariamente en dos sectores fundamentales, que mantienen entre sí relaciones definidas de

26 *Contribution à la critique de l'economie politique*, ⁂ París: Ed. sociales, 1967, pág. 250.
27 H. Pièron, *Psychologie différentielle*, ⁂ París: P.U.F., 1949, pág. 31.

modo estricto. Denomino *sector I* de la actividad individual al conjunto de los actos que producen, desarrollan o especifican capacidades, y *sector II* al conjunto de los actos que, empleando solo las capacidades ya existentes, producen tal o cual resultado que el ejercicio de estas capacidades permite alcanzar. Esta división teórica no puede ser aplicada, desde luego, a una biografía concreta sino en la medida en que previamente se hayan resuelto muchos problemas particulares, tales como los de doble apariencia: gran número de actividades son a un tiempo aprendizaje y ejercicio de capacidades; y en cierto sentido, esto es válido incluso para cualquier actividad, por cuanto, más allá de la oposición entre lo que se debe aprender y lo que ya se sabe, es necesario saber aprender y aprender a saber. Pero las dificultades teóricas que pueden surgir cuando se trata de clasificar una actividad en el sector I o el II no constituyen una objeción respecto de esta distinción fundamental de los sectores, como tampoco las dificultades para determinar la pertenencia de clase de un pequeño campesino que es además obrero temporario, o un miembro de las profesiones liberales que pasa a ser parcialmente asalariado, justifican una objeción contra la distinción fundamental de las clases sociales.

Para quien se sitúe en el punto de vista de las condiciones de plenitud general de los individuos, es evidente que revisten importancia primordial los procesos de desarrollo multiforme de las capacidades. Si bien es cierto que «la función progresiva más importante de la sociedad (es) la acumulación»,[28] el desarrollo de las fuerzas productivas, de *igual manera* —no en el sentido de una mera comparación, sino por una relación yuxtaestructural— *la función progresiva más importante de la personalidad es el desarrollo de las capacidades.* En cierto modo y desde el estricto punto de vista de la teoría marxista, hasta es posible comparar las capacidades de un individuo con el *capital fijo* de una formación económica. Es lo que sugiere Marx, en páginas decisivas de los *Grundrisse.* Tras haber señalado que la diferencia entre capital fijo y capital circulante —en otras palabras, entre instalaciones, herramientas y máquinas por una parte, y materias primas, combustibles y salarios por otra— «depende solo de la tecnología en el acto de producción»,[29] y corresponde «a la necesidad más o menos grande de renovar a menudo un capital determinado»,[30] compara la diversidad de los ritmos de renovación de estas dos clases de capital con lo que se observa en un cuerpo viviente: «El organismo rechaza bajo una forma lo que renueva bajo otra. El capital fijo puede ser comparado con el esqueleto, que no se renueva en el mismo tiempo que los músculos y la sangre. Existen así en el organismo diversos grados en la velocidad del consumo (autoconsumo), y por lo tanto de la reproducción».[31] «En el cuerpo humano, al igual que en el capital, las diversas partes no se cambian en espacios de tiempo idénticos, en el momento de la reproducción; la sangre se renueva más rápidamente que los músculos, y estos más rápidamente que los huesos, que pueden ser comparados con el capital

28 F. Engels, *Anti-Dühring*, París. Ed. sociales, 1969, pág. 351.
29 *Fondements de la critique de l'economie politique*, París: Ed. Anthropos, 1967, vol. II, pág. 152.
30 *Ibid.*, pág. 154.
31 *Ibid.*, pág. 174.

fijo».[32] Y más adelante, extendiendo la comparación a la individualidad psíquica, después de haber mostrado que la economía del tiempo de trabajo posibilita el desarrollo de las capacidades humanas, vale decir el «desarrollo de una disposición individual y de una fuerza productiva», agrega: «Economizar tiempo de trabajo es aumentar el tiempo libre, o sea el que sirve para el desarrollo completo del individuo, lo cual a su vez actúa sobre la fuerza de trabajo y la incrementa. Desde el punto de vista de la producción inmediata, cabe considerar que el tiempo economizado sirve para producir *capital fijo*, un *capital fijo hecho hombre*».[33] Retomando en un sentido muy diferente un término en torno del que soñó Bachelard, se ve aparecer aquí la posibilidad de un *ritmoanálisis* materialista de la personalidad. Por ejemplo, más allá de las estructuras inertes y extrañas al contenido de la actividad real, que apuntan hacia las concepciones tradicionales del carácter, entre otras, vemos hasta qué punto se posibilita una aproximación científica al *movimiento* de un *fondo fijo de la personalidad activa*, articulable de manera inmediata con los ritmos, progresos y crisis de la biografía, sometida a los riesgos de la depreciación social, a las exigencias de renovación temporalmente diversificadas, pero susceptible también de reproducción ampliada; en resumen, se aclara un aspecto fundamental de la lógica concreta de los procesos de vida individual. En particular, habrá que estudiar con detenimiento los problemas de proporcionalidad entre el sector I y el sector II de la actividad —ya que todo aumento de las capacidades (sector I) exige modificaciones definidas de la actividad inmediata (sector II)—, tanto para la deducción de los tiempos de aprendizaje como para la inversión de las nuevas capacidades en los empleos de actividad correspondientes; en otras palabras, elaborar la teoría de las reproducciones simple y ampliada de la personalidad.

No obstante, a esta altura del análisis tropezamos inevitablemente con el problema del *motor* de la reproducción —simple o ampliada— de la actividad personal; vale decir, ante todo, con la cuestión de las *necesidades*. Ya en el primer capítulo se recordó por qué el concepto de necesidad, pese a ser sin duda alguna un concepto científico importante, no puede aspirar a desempeñar *por sí mismo* el papel de concepto *básico* en la teoría de la personalidad desarrollada. Sin embargo, habría más de una razón para pensar de otra manera. En primer lugar, en efecto, ¿acaso las necesidades no son, en su forma biológica primaria y tanto en el hombre como en el animal, el punto de partida real de la actividad? Parece imposible evitar el atribuir a la satisfacción de las necesidades objetivas del organismo el móvil inicial de las actividades psicológicas. En segundo lugar, si bien es indiscutible que en el hombre las necesidades adquieren formas y contenidos cada vez más socializados, y por consiguiente cada vez menos *primarios* con respecto a la actividad individual —de la cual en consecuencia no son, en este sentido, la base, sino antes bien el producto—, su carácter derivado no impide que, desde la perspectiva más limitada de cada actividad concreta, sigan apareciendo como *puntos de partida relativos*: ¿acaso toda conducta no *responde* a necesidades, aunque sea a aquellas que solo se

32 *Ibid.*, pág. 184.
33 *Ibid.*, págs. 229-30.

explican a su vez a partir de conductas anteriores? En suma, las necesidades, puntos de partida absolutos en su aspecto biológico inicial, conservarían la función relativa de motores a través de las interacciones complejas de la individualidad desarrollada. En tercer término, aun cuando los precedentes argumentos sean rechazados en nombre de una prioridad fundamental de la actividad sobre la necesidad, nos vemos llevados a sostener, como lo indica el ejemplo de investigadores marxistas, que en el hombre la actividad, el trabajo, constituyen justamente la *primera necesidad* —¿no decía Marx que en la sociedad comunista el trabajo será para el hombre no solo un medio de vida sino también la «primera necesidad vital»?—,[34] de manera que la misma impugnación de la prioridad de la necesidad nos conduce indirectamente a reafirmarla.[35] Es, por lo tanto, imposible inventariar los conceptos básicos de la teoría de la personalidad sin tratar de poner en claro el problema de las necesidades.

Nada hay que objetar al primer argumento —de acuerdo con el cual las necesidades objetivas del organismo, tomadas en su forma primaria, se sitúan *en el punto de partida* de cualquier actividad psicológica—, salvo que en todo proceso *real*, en cuyo transcurso aparecen, por consiguiente, realidades cualitativamente nuevas, lo que *al comienzo* desempeñaba el papel primordial, básico, ya no es justamente lo que cumple todavía esa función en las fases superiores, ya que es propio de las transformaciones *esenciales* desplazar en especial las contradicciones principales, vale decir el motor del desarrollo. No advertir esto significaría seguir rindiendo tributo a una concepción demasiado simple del desarrollo, identificado con el de una esencia abstracta en un tiempo uniforme, como se aprecia frecuentemente en la concepción que del «progreso» [36] se sustentó en el siglo XVIII, o en el XIX se abrigó sobre la «evolución». Esto no quiere decir que el conjunto de las actividades humanas, hasta las más complejas, no se apoyen en cierto sentido en la necesidad permanente de satisfacer las necesidades orgánicas elementales, conforme lo verificamos por ejemplo cada vez que los hombres son llevados por las circunstancias a condiciones de vida más o menos «naturales»; llama entonces vigorosamente la atención la primacía de las necesidades orgánicas en su aspecto más inmediato, no —y hay que subrayarlo— en virtud del «resurgimiento» de una imaginaria «naturaleza humana» adormecida bajo la socialidad, sino como afloramiento excepcional de las *condiciones mínimas de posibilidad* de vida o supervivencia humana. Pero es precisamente fundamental no confundir la necesidad imperiosa que la actividad humana, aunque sea la más compleja, satisface en estas condiciones mínimas, con la base *explicativa* real de esta actividad compleja tomada en sí misma, porque la manera en que las necesidades primarias intervienen en la personalidad desa-

34 K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, ⁂ París: Ed. sociales, 1950, pág. 25.

35 Véase, por ejemplo, L. Garai, «Les problèmes des besoins spécifiquement humains», *Recherches internationales*, nº 51, 1966 (consagrado a la psicología). Dentro de una perspectiva marxista, el autor procura establecer que, en el hombre, la actividad de trabajo es «la necesidad fundamental y específica».

36 Cf. K. Marx, *Contribution*, pág. 173: «De una manera general, no tomar la idea de progreso bajo la forma abstracta habitual».

rrollada es por su parte lo menos primaria posible, y si *al comienzo* pueden desempeñar el papel de *base*, es precisamente porque la hominización social no ha desplegado aún todos sus efectos.

A este respecto nada es más discutible desde el punto de vista científico que la tentación de abordar los problemas *específicos de la personalidad humana* a partir de los «modelos» establecidos en el campo de la psicología animal, so pretexto de que, en el dominio de la ciencia *del psiquismo*, los comportamientos humanos pueden ser efectivamente esclarecidos mediante el estudio de los comportamientos animales. Hay derecho a exigir a una psicología proclive a tal género de extrapolaciones que reflexione con mucha atención sobre el hecho *evidente* de que, si existe una ciencia del *psiquismo animal*, no hay en cambio materia para una ciencia de la *personalidad* animal, que es lo que muy enfadosamente oculta la falsa simplicidad del término *psicología* animal. Al no percibir las importantísimas implicaciones de esta honda asimetría entre psicología humana y «psicología» animal, la psicología experimental del comportamiento que considera el modelo animal de la primacía de las necesidades orgánicas sobre la estructura de la actividad total como una primera aproximación válida a la personalidad humana, *recrea artificialmente*, sin ver malicia en ello, las condiciones de aplicación al hombre de este modelo animal, abstrayendo de la actividad *social real*; y el círculo de la ilusión se cierra sobre sí mismo. Se trasluce aquí el carácter irreemplazable de una crítica teórica *externa* que, partiendo de los principios esenciales de una antropología científica, articulada con el materialismo histórico, puede indicar los efectos desastrosos de la confusión entre condiciones de posibilidad y esencia real, entre punto de partida y base concreta del todo desarrollado.

Y esto nos conduce directamente a discutir el segundo argumento. En efecto, el hecho de que las necesidades específicamente humanas sean algo muy distinto de las necesidades orgánicas inmediatas, ¿hace imposible sostener que, dentro del ciclo perpetuo de las actividades y necesidades, el *momento de la necesidad* conserva, en un sentido *relativo*, el papel de momento *primario* que, en un sentido *absoluto*, nos negamos a conceder a la necesidad orgánica primaria? Claro que, si se considera *ya dada* la repetición cíclica incesante de las actividades de satisfacción de las necesidades desarrolladas y el resurgimiento constante de las necesidades que emanan en parte de estas actividades mismas, es obvio que cada momento puede considerarse punto de partida relativo del otro, y a este respecto el esquema necesidad-actividad-necesidad —N-A-N— no es menos legítimo que el inverso, de actividad-necesidad-actividad —A-N-A—, relacionándose de continuo uno con otro. Tomado en tal sentido, el problema de saber si, hablando en términos relativos, las necesidades son elementos *primarios* o no, vale decir, de saber si un punto de una circunferencia es el «comienzo» de esta, carece en el fondo de significación. El único problema real estriba en comprender cómo, en una personalidad desarrollada, el ciclo general de las actividades y necesidades se ha convertido en lo que es, siendo a su vez la manera según la cual se manifiestan las necesidades de aquella un aspecto del ciclo considerado en su conjunto. Desde este punto de vista, hace ya mucho que se admite el carácter profundamente social de las formas y normas de las necesidades contempladas en

este nivel. Pero esta idea admitida es aún insuficiente en grado sumo: con respecto a la necesidad orgánica primaria, la necesidad humana desarrollada no se caracteriza únicamente por una *socialización secundaria*, sino por una *inversión general de sus caracteres primarios*, por una inversión de esencia. La hominización social no se traduce mediante meras recomposiciones o agregados en un modelo de necesidad esencialmente invariante, sino a través de la producción de una estructura de motivación por entero nueva. Demasiado a menudo se queda satisfecho con destacar la extrema variedad y variabilidad socio-histórica de las necesidades humanas: esto corresponde al punto de vista general de un naturalismo psicológico simplemente historizado. En rigor, lo más importante no es tampoco eso, sino que, si bien la necesidad orgánica elemental es *necesitante, interna y homeostática*, la necesidad humana desarrollada se caracteriza por el contrario, en medida más o menos amplia, por su *margen de tolerancia* incluso a una insatisfacción prolongada, su *excentración y reproducción ampliada*, sin limitación intrínseca alguna.

El margen de tolerancia a la insatisfacción se manifiesta, por ejemplo, en los comportamientos clásicos de renunciamiento a saciar, aun durante toda la vida, necesidades sin embargo persistentes y a veces esenciales. El excentramiento se expresa en especial en la aptitud para hacerse cargo de las necesidades de otro, individuo o grupo social, aunque sea en detrimento de las necesidades propias y, sin embargo, en forma extremadamente necesitante. En tal caso, se puede sin duda afirmar que, si un hombre actúa en función de necesidades que son objetivamente exteriores a él es porque las interioriza al punto de sentirlas como necesidad personal o, en otros términos, que aun en esta eventualidad la necesidad conserva un arraigo interno, lo cual es indiscutible. Pero, a menos que se juegue con las palabras, es preciso convenir que existe una diferencia cualitativa entre una necesidad *originariamente interna* y otra cuyo aspecto interno sólo es comprensible como resultado de la *interiorización de exigencias de esencia externa*. De esta manera, la serie de los esfuerzos que componen la vida de un *militante* resultaría incomprensible si no viéramos en ellos otra cosa que un conjunto de *sacrificios*, desconociendo el hecho de que responde, en muchos aspectos, a una *necesidad personal*, con frecuencia de las más profundas. Pero mucho menos la entenderíamos si la redujéramos en igual medida a una especie de vasto *cálculo de interés bien entendido*. En realidad, los esfuerzos de una vida militante real se apoyan precisamente en la toma de conciencia del hecho de que la satisfacción general de necesidades personales *pasa* por la realización de cierto número de transformaciones sociales, realización cuya lógica objetiva *subordina* a sí misma, de manera más o menos completa, la satisfacción inmediata limitada de las necesidades personales, tomadas en forma aislada. Por consiguiente, la *necesidad personal de militar* no es la satisfacción de una mera necesidad interna, ni tampoco el sacrificio de sí mismo a una simple exigencia social externa; es, hasta cierto punto, la *superación* de la oposición entre necesidad interna y exigencia social externa, no sobre la base de un *renunciamiento* a la primera, sino de la toma de conciencia de la *excentración esencial* de su base, lo cual modifica en profundidad toda la actividad. La necesidad personal de militar, que tiene una importan-

cia enorme para la psicología de la personalidad, no es en el fondo otra cosa que *la esencia general concreta* de cualquier necesidad específicamente humana que aflore de modo directo bajo la forma de una necesidad particular junto a otras necesidades particulares. Y es por ello que la vida militante, en sus formas sanas, se presenta como realización de sí mismo, prefiguración parcial de la superación general, en la sociedad sin clases en su etapa superior, de las contradicciones que subyacen en la personalidad dentro de la sociedad de clases.[37] En cuanto a la reproducción ampliada de las necesidades, se manifiesta de tal manera en la extraordinaria diversificación histórica de las motivaciones de la actividad humana y su ilimitado refinamiento —como en el campo de las condiciones del goce artístico— que cualquier exposición sería aquí superflua.

¿No es evidente que estas características nuevas en esencia que presentan las necesidades específicamente humanas son inexplicables *a partir* de la noción primitiva de necesidad, tomada en sí misma? Examinemos, por ejemplo, la primera de esas características, la tolerancia a la insatisfacción. Que las necesidades consideradas en calidad de estímulos *internos* no explican por sí solas el paso al acto, y que es necesario observar también sus relaciones con las condiciones ambientes dentro de las cuales se lleva a cabo este acto y sus posibles resultados, en otras palabras, con un conjunto de estímulos *externos*; que lo histórico complejo de estas relaciones entre estímulos internos y externos confiere a las necesidades, aun a las necesidades orgánicas más elementales y hasta en los animales, un carácter no mecánicamente necesitante, una aptitud para el refuerzo, la inhibición, la modulación, y que todo esto es válido, con mayor razón, en lo que atañe a las necesidades humanas socializadas: la psicología de la motivación lo sabe desde hace mucho. Pero si se quiere comprender la forma y la función de las necesidades en la personalidad humana desarrollada hay que ir radicalmente más lejos. Es que en el individuo humano —si no se incurre en el error previo de reducir la inserción de sus *actos* en un sistema definido de *relaciones sociales* a la mera ejecución de *conductas* dentro de un *medio* complejo— el conjunto de los resultados que modulan la función incitadora de las necesidades ya no es solamente *natural* sino *social*, como se ha recordado a propósito, por ejemplo, del análisis de las relaciones entre trabajo y salario. En otros términos: las relaciones entre necesidades y resultados de la actividad, en vez de reflejar simplemente las leyes *del psiquismo*, tales como las del aprendizaje, se encuentran mediatizadas de modo esencial por las leyes *de la formación social* donde tiene lugar esta actividad, y *en consecuencia por la estructura de conjunto de la personalidad misma*. A efectos de precisar este punto fundamental, llamemos *producto psicológico* al conjunto de los

37 Cf. los análisis de Marx y Engels en *L'idéologie allemande* (París: Ed. sociales, 1968) sobre la superación en el comunismo de la contradicción entre egoísmo y abnegación, págs. 277-80, 460-61, 474-75, 481-82. Véanse también las observaciones acerca del sentido profundo de la vida militante, entre los proletarios revolucionarios, especialmente en: *Manuscrits de 1844*, París: Ed. sociales, 1968, págs. 107-08; *La Sainte Famille*, ⁂ París: Ed. sociales, 1969, págs. 46-48; *L'idéologie allemande*, págs. 96, 263, 320, 356; *Travail salarié et capital*, ⁂ París: Ed. sociales, 1968, anexos, págs. 63-64; *Fondements*, vol. I, págs. 235-37, etcétera.

resultados de cualquier naturaleza a que arriba un acto o un grupo de actos. Un análisis esquemático de la composición de este producto en el seno de una sociedad capitalista pone de manifiesto que: primero, un acto supone cierto gasto fisiológico y la inversión de cierto tiempo psicológico, y en virtud de esto produce él mismo, directamente, o reproduce, *necesidades* correspondientes; pero, segundo, también aporta eventualmente a una o varias necesidades preexistentes, de manera más o menos completa, una *satisfacción directa* por su naturaleza o su resultado de acto concreto; tercero, en la medida en que es asimismo un acto abstracto, en calidad de gasto de fuerza de trabajo dentro de una actividad social asalariada, es para el individuo un medio de obtener una *retribución* que a su vez permite, aunque en forma puramente *mediata*, la satisfacción directa de algunas necesidades; cuarto, por otra parte, siendo necesariamente el acto el ejercicio de una capacidad, y en caso eventual una fuente de progreso o especificación de aquella, es al mismo tiempo generador de un producto en el sector I de la actividad; denomino *progreso psicológico* a todo aumento del fondo fijo de las capacidades así producido. Falta agregar a esto que un acto posee aún un conjunto de funciones y efectos *superestructurales*, cuyo análisis sería aquí prematuro, pero cuya importancia puede ser determinante y que, por lo tanto, no se debe olvidar.

Se advierte de entrada que, si bien algunos aspectos de este producto, en especial el primero y segundo, se sitúan en el terreno de los resultados psíquicos directos de la actividad y pueden por consiguiente ser regidos por leyes psíquicas donde la primacía de la necesidad conserva una significación, en cambio otros, y en particular el tercero, se ubican en el campo de lo que hemos denominado las relaciones sociales entre las conductas, vale decir, relaciones cuyo producto no tiene ya para el individuo carácter psíquico directo, y escapa a la determinación por el aspecto concreto de la actividad, *en consecuencia, también de la necesidad correspondiente*; así, por ejemplo, el salario no depende del trabajo concreto que lleva a cabo el individuo, ni de las necesidades concretas para las cuales lo efectúa este. Aquí se capta en vivo la inversión de la relación entre necesidad y producto, generada por relaciones sociales en las que la actividad se desdobla a su vez en concreta y abstracta. Se comprende sobre esta base que, cuando se trata de una actividad social real, la *estructura del producto psicológico* no sea relativa solamente a las necesidades y al acto concretos, sino también a las condiciones sociales objetivas y, al mismo tiempo, a la estructura de conjunto de la personalidad —composición de las capacidades, lugar de la actividad abstracta, configuración de las superestructuras, etc.—, la cual determina a su turno, por mediación del producto, *toda la estructura y el desarrollo de las necesidades*. Lo que antecede basta desde ya para poner de manifiesto que la excepcional tolerancia a la insatisfacción que denotan las necesidades humanas desarrolladas no puede reducirse a una *complicación* (así deba ser clasificada como «extrema») del modelo animal de la necesidad mediante la socialización de sus formas y normas. Se trata, en realidad, de una verdadera inversión de esencia. El producto desempeña, con sus aspectos sociales abstractos y aun determinados fuera del individuo, un papel decisivo en la actividad personal, pues lo que incita a actuar no es la necesidad en sí misma y to-

mada por separado, sino las proporciones y condiciones en que la actividad correspondiente puede satisfacerla; en otras palabras, la relación entre *resultados posibles del acto* y *necesidades a satisfacer*, en el sentido desarrollado de estas nociones; en síntesis, la *relación entre producto y necesidad*. Formulo la hipótesis de que la estructura específicamente humana de esta relación P/N, muy variable de un acto a otro y de un individuo a otro, y no obstante característica en profundidad de una personalidad, provee el elemento central de una teoría científica de la motivación, articulada con el conjunto de una concepción materialista histórica del individuo concreto. Por otro lado, esta relación no es en modo alguno una simple construcción teórica, sino un *procedimiento biográfico constante,* por cuanto un acto no es otra cosa que una mediación práctica entre una necesidad y un producto, y la evaluación intuitiva de P/N en su contexto se presenta como una de las regulaciones más sencillas y universales de la actividad, a la cual volveremos a referirnos. Todo esto permite comprender por qué la tentativa de construir una teoría seria de las formas superiores de la motivación humana, *antes* de haber puesto en claro los problemas fundamentales de la estructura de conjunto de la personalidad, no tiene ninguna probabilidad de éxito. La adhesión inquebrantable, y sin embargo indefendible, a una primacía de la mera necesidad —en Linton, por ejemplo, cuando no puede explicarse la adopción de pautas culturales por un individuo sino a través de una presunta «necesidad de respuesta afectiva»— no es en cierto sentido otra cosa que el reflejo epistemológico de la incapacidad para fundar el análisis en la concepción de la personalidad total que subordina a sí misma sus elementos; vale decir, la incapacidad para comprender verdaderamente la excentración objetiva de la esencia humana y la resultante estructura de las motivaciones.

A idéntico resultado llegamos si analizamos otro carácter específico de la necesidad humana desarrollada: su extraordinaria aptitud para la reproducción ampliada. En las concepciones de la necesidad y la motivación hasta ahora más clásicas, todo se apoya en el esquema homeostático: a la tensión de la necesidad o el deseo responde la actividad, cuyo resultado es la reducción de la tensión y, por consiguiente, el retorno a un nuevo equilibrio, o sea al reposo. En tales condiciones, lo que resulta teóricamente inconcebible es todo el desarrollo de la actividad y el progreso de la personalidad, a menos que se invente una «necesidad de autosuperación» propia del «hombre» —el hombre del humanismo especulativo—, cuya tensión solo sería reducida por el progreso, lo que equivale a ocultarse la no solución del problema. al envolverlo en el vocabulario de la concepción que precisamente impide resolverlo. En cambio, una reflexión desprejuiciada sobre la biografía indica desde un primer momento el carácter primordial del desarrollo, al punto que, mediante una inversión coherente en sí misma con todas las demás, el hecho que exige más explicaciones es el del estancamiento, pese a ser frecuente. Por lo tanto, el problema reside en comprender directamente a partir de la actividad humana desarrollada, y no sustancializando una solución imaginaria en una «necesidad» o una «motivación» específicas, la lógica de la reproducción simple y de la reproducción ampliada, no solo de los actos, sino de las necesidades mismas. En lo que a

esto respecta, podemos apoyarnos en los análisis de extraordinaria penetración que Marx dedicó a una realidad cuya importancia en la vida humana *real* es evidente, pero por la cual la psicología de la personalidad existente no se ha interesado hasta ahora: *el dinero*. Especialmente en los *Grundrisse*, Marx estudia lo que los antiguos llamaban *auri sacra fames*, el hambre insaciable de oro. Dice allí: «Antes de ser traspuesta en valor de cambio, cada forma de la riqueza natural implica una relación esencial entre el individuo y el objeto: el individuo se objetiva en la cosa, cuya posesión representa a su vez cierto desarrollo de su individualidad (si es rico en ovejas, el individuo se hace pastor; si es rico en cereales, se convierte en agricultor, etc.). *El dinero, en cambio, pasa a ser sujeto* de la riqueza general a consecuencia de la circulación: en tanto *resultado social*, representa únicamente lo que es general, y no implica por consiguiente ninguna relación individual con su propietario; su posesión no desarrolla ninguna cualidad esencial de su individualidad, ya que esta posesión se refiere a un objeto desprovisto de toda individualidad; en efecto, esa relación social existe en calidad de objeto tangible y exterior que se puede adquirir maquinalmente y perder de igual manera. Su relación con el individuo es, por lo tanto, puramente fortuita. En suma, no está ligada a una persona sino a una cosa inerte, y esta inviste al individuo de la dominación general sobre la sociedad y el mundo de los goces, trabajos, etc. Es como si descubriendo una piedra obtuviera, con independencia de mi persona, el dominio de todas las ciencias. La posesión del dinero me pone en relación con la riqueza (social), como la piedra filosofal con todos los conocimientos. Así, el dinero no es *un* objeto del deseo de enriquecimiento, es *su* objeto mismo. Es esencialmente el *auri sacra fames*. La pasión por las riquezas es otra cosa que la apetencia instintiva por riquezas particulares: los trajes, las armas, las joyas, las mujeres, el vino; es posible solo si la riqueza general, en su carácter de tal, se individualiza en un objeto determinado; en síntesis, si el dinero existe bajo su tercera forma. En consecuencia, el dinero no es únicamente el objeto, sino también la fuente del anhelo de enriquecerse. El gusto por la posesión puede existir sin el dinero; el afán de obtener riquezas es el producto de un desarrollo social determinado; no es algo *natural* sino algo generado por la historia».[38]

Y Marx muestra el efecto revolucionario del dinero sobre el desarrollo de las fuerzas productivas y al mismo tiempo sobre el desarrollo de la individualidad: «En su desatinada carrera hacia la forma general de la riqueza, el capital impele al trabajo más allá de los límites de sus necesidades naturales, y de esta manera crea los elementos materiales para el desarrollo de una individualidad rica, tan universal en su producción como en su consumo, y cuyo trabajo no aparece ya como trabajo, sino como pleno desarrollo de la actividad: bajo su forma inmediata, la necesidad natural ha desaparecido, porque en su lugar ha surgido la necesidad producida históricamente. Por este motivo, el *capital es productivo*; en otras palabras, *una relación esencial para el desarrollo de las fuerzas productivas sociales*. Pero deja de serlo a partir del momento en que dicho desarrollo se ve trabado por el capital mis-

38 *Fondements*, vol. I, págs. 162-63.

mo».[39] «El individuo que crea lo superfluo porque ha satisfecho sus necesidades elementales no corresponde al mecanismo del desarrollo social. La historia indica, antes bien, que un individuo (o una clase de individuos) está obligado a trabajar más allá de su estricta necesidad vital, porque, del otro lado, el *plustrabajo* se manifiesta como no-trabajo y superabundancia de riquezas. La riqueza solo crece en medio de estas contradicciones: su desarrollo crea virtualmente la posibilidad de abolirlas».[40]

Análisis de esta índole, que nos enseñan sobre la personalidad real más que una biblioteca entera de literatura biotipológica, ofrecen infinita materia para reflexionar acerca del origen profundo de las motivaciones de la actividad desarrollada. La sed de enriquecimiento —que en el sentido simple del término es una «necesidad» humana de importancia excepcional— no constituye en grado alguno una *necesidad originaria* sino un *efecto estructural*, ejercido a partir de las relaciones sociales, sobre la producción y la reproducción de la actividad y las necesidades. No es una necesidad nueva, surgida quién sabe de dónde, la de «enriquecerse», la que impulsa al individuo a buscar el dinero; por el contrario, es el dinero —vale decir, una relación social que confiere a la actividad humana un poder abstracto, y por lo tanto intrínsecamente ilimitado, de esencia no psíquica— lo que origina la necesidad de enriquecerse —la cual es, por otra parte, no tanto una necesidad que se agrega a las otras como una forma más general en la cual vienen a cristalizar las necesidades preexistentes—: a la forma abstracta del trabajo viene a corresponder aquí la forma abstracta de la necesidad, sin que ni una ni otra dependan de la fisiología. Aquí se percibe con perfecta claridad que la excentración social no es solo *un* carácter de las necesidades humanas, sino, de modo más fundamental, el *secreto* de todos los otros caracteres, así como de la esencia humana en general. Desde el punto de vista más elevado, la reproducción ampliada de la actividad y las necesidades humanas es resultado del hecho primordial de que la esencia humana real no consiste en un patrimonio biológico interno de rasgos psíquicos hereditarios, que tiene desde el comienzo la forma psicológica y la medida de la individualidad, sino en un patrimonio social externo susceptible de ilimitado desarrollo histórico y que, en consecuencia, supera cada vez más las posibilidades de asimilación directa del individuo aislado. Resulta de ello que el proceso de asimilación individual del patrimonio humano es, de manera virtual y por hipótesis, *intrínsecamente inagotable*, e incluso tanto más inagotable cuanto más avanzado es, ya que su adelanto significa en suma una multiplicación de las capacidades y una diversificación de las necesidades, y por consiguiente una extensión de los frentes en los cuales el individuo encara la inmensidad del patrimonio humano. En tal sentido la tendencia a la reproducción ampliada no supone, para ser comprendida, ninguna *necesidad particular*; es la expresión inmediata de las *relaciones generales* entre el hombre individual y el hombre social, entre el individuo y su esencia. Mientras que en los animales la interioridad de las incitaciones de base biológica implica la dominación de una

39 *Ibid.*, págs. 273-74.
40 *Ibid.*, pág. 357, nota.

homeostasis del comportamiento —en la cual el patrimonio hereditario define de antemano las restricciones de las capacidades individuales—, la exterioridad social y la acumulación ilimitada del patrimonio humano, el modo de las relaciones totalmente nuevas que de ello resultan entre el individuo y la especie, impulsan la homeostasis de la actividad y de la motivación hacia el rango de *punto de partida ontogenético* que, por otra parte, no tarda en ser cubierto por los efectos de la maduración y el aprendizaje simple, y sobre todo disuelto gradualmente por el paso a la etapa de la personalidad desarrollada.

No obstante, mientras las formas monetarias no han alcanzado un desarrollo universal y las relaciones sociales de posesión son aún esencialmente concretas, la exterioridad social del patrimonio humano ejerce sus efectos con mucha dificultad: en general, la capacidad de apropiación del individuo sigue estando muy restringida por los límites de la actividad y las necesidades concretas, y una seudohomeostasis de este modo de personalidad disfraza los efectos virtualmente revolucionarios de la excentración social de sus bases. En esta etapa, el hombre parece no ser otra cosa que un *animal social.* La función del dinero, y, en términos más amplios, de las relaciones capitalistas, desentrañada de manera admirable por los análisis de Marx que citamos más arriba, es precisamente la de haber desintegrado estas relaciones de estricta subordinación de los individuos respecto de sus relaciones concretas con las cosas y los hombres, y, *por lo tanto, al mismo tiempo consigo mismos* y en primer lugar con sus necesidades inmediatas. Surge así la posibilidad histórica objetiva, no desde luego de individuos capaces de asimilar la *totalidad* del patrimonio social, que los supera enormemente y cada vez más —una posibilidad semejante está por siempre excluida para la humanidad—, sino de hombres emancipados de cualquier *limitación particular* que no sea la forma de la individualidad misma y los límites del patrimonio social en esta época, y en tal sentido *integralmente* desarrollados. Pero si bien el capitalismo crea las condiciones históricas objetivas para esta realización integral de la esencia humana por los individuos, es a la par su peor enemigo, en la medida en que no asegura el desarrollo de todas las fuerzas productivas y riquezas sociales, la disolución de todos los lazos particulares, sino a través de una profundísima alienación y despojo de la gran mayoría de los individuos, de su subordinación radical al proceso social de creación de las riquezas, sometido, a su vez, a los intereses de una clase social cada vez más parasitaria. En un sistema de esta especie, en todos los sentidos, la separación entre el *trabajo* y el *goce* es llevada a un punto extremo. No pudiendo ser una manifestación de sí mismo, el trabajo aparece esencialmente como un *medio* para la mera reproducción de la fuerza de trabajo, identificada por lo común con la «satisfacción de las necesidades», y puesto que, en el capitalismo, esta reproducción difícilmente llega a ser otra cosa que una reproducción simple, incluso cada vez más penosa, se establece la ilusión de que las necesidades orgánicas más elementales son *en general* la *base absoluta de toda actividad humana.* En otros términos, la P/N de las actividades más diversas, cuyo producto abstracto está bloqueado por las relaciones capitalistas en el nivel más bajo, ya no representa para los individuos una incitación suficiente a la actividad

respectiva, y las propias necesidades subyacentes, lejos de desarrollarse, se atrofian. Por esto se puede decir, sin jugar con las palabras, que el capitalismo es profundamente *bestial*, ya que en el umbral mismo de la hominización integral cuyas premisas crea, mantiene a masas de individuos en condiciones animales, para los que no existe la riqueza inagotable del patrimonio social. Se comprende que el complemento ideológico más natural del capitalismo sea una forma vulgar de materialismo biológico, al que las utopías espiritualistas agregan, mediante una contradicción inocente, el toque necesario de coartada y protesta ilusoria. Solo el marxismo otorga al hombre su verdadera dimensión y sus perspectivas de desarrollo ilimitado, retrotrayendo la base biológica de la necesidad a su papel efectivo de punto de partida genético y condición de posibilidad, y revelando en la hominización —vale decir, la socialización y la personalización entrelazadas— lo que el capitalismo generaliza y a la vez lo que frena, así como lo que anuncia obligadamente una fase superior del desarrollo histórico, o sea del desarrollo de los individuos humanos.

Y esto nos lleva a discutir el tercer argumento presentado en favor de la primacía del concepto de necesidad, criticando la ilusión que vicia ciertas tentativas, efectuadas a partir del marxismo y que apuntan a sustituir la concepción animalizada de las motivaciones específicamente humanas por la idea de que *el trabajo es ni más ni menos que la primera necesidad humana.* En un primer instante, esta tesis parece evidenciar la impotencia de todas las concepciones no marxistas para explicar la actividad humana a partir de otra cosa que no sea ella misma; en tal sentido, calificar el trabajo de «primera necesidad» es simplemente decir que «la esencia humana no es la necesidad sino el trabajo». Pero esta traducción destaca enseguida el temible carácter especulativo de la tesis. En el segundo capítulo mostramos *in extenso* que, si Marx no define la esencia humana por el «trabajo», sino por las *relaciones sociales*, este no es un matiz subalterno, siendo por el contrario un punto fundamental. Definir el hombre mediante *el* trabajo es definirlo por medio de una generalidad abstracta, y por lo tanto apartarse, desde el comienzo, del materialismo *dialéctico* e *histórico*; es, al mismo tiempo, ignorar el hecho de que la esencia humana —las relaciones sociales— no tiene en sí forma psicológica, descubrimiento cuya enorme importancia hemos visto en lo que se refiere a la teoría de la personalidad. Por un juego de palabras, casi inevitable, según lo dicho, el *trabajo* mediante el cual se define al hombre, y que ya en sí mismo se concibe en la forma de la generalidad abstracta, pasa de la acepción *social* (los procesos sociales de la producción) a la *psicológica* (la actividad laboral individual). Por lo tanto, se han dejado perder, bajo el aspecto exterior de una formulación eminentemente marxista, todos los caracteres científicos más esenciales de la concepción marxista del hombre. Decir que el trabajo es la primera *necesidad* del *hombre* es hacer de aquel, de modo muy directo, una *esencia psicologizada* del *hombre abstracto*: el espiritualismo del «hombre creador» no hallará, sin duda, ninguna dificultad para aceptar este «materialismo histórico».

Por añadidura, si «el trabajo» fuera la «primera necesidad» del «hombre», habría que explicar por qué, en cambio, aparece con tanta fre-

cuencia como lo que más aversión causa al individuo, al punto de que la condena a trabajos forzados ha sido siempre considerada como el castigo más duro, con excepción de la pena de muerte. Es que, en la tesis que discutimos, ha tomado la forma insidiosa de una generalidad abstracta, no solo el concepto de trabajo, sino también el de necesidad. *¿De qué modo concreto de necesidad se habla* cuando se califica el trabajo de primera necesidad humana? La pregunta es tanto más imprescindible cuanto que, en cierto sentido —que parece ser el primero—, *el trabajo sólo es una necesidad en la medida en que se relaciona directamente con la coacción social*: si «necesito» trabajar es justamente porque el trabajo sigue subordinado a la *forma de la necesidad*, porque no es en sí manifestación de sí mismo, sino mero medio de ganarse la vida. Desde este punto de vista, el «trabajo que es para el hombre la primera necesidad» de ningún modo es *la esencia del ser humano*, sino, por el contrario, el *trabajo alienado*. Por ello, en forma eminentemente paradójica con respecto a la tesis que aquí discutimos, Marx identifica el comunismo con *la abolición del trabajo*.[41] «En todas las revoluciones anteriores, el modo de actividad permaneció invariado y se trató solamente de otra distribución de esta actividad, de un nuevo reparto del trabajo entre otras personas; la revolución comunista, en cambio, está dirigida contra el *modo* de actividad anterior, suprime el *trabajo* y anula la dominación de todas las clases, aboliendo las clases mismas...».[42] Es obvio que Marx no se refiere aquí a la abolición del trabajo *en general*: el comunismo, al igual que cualquier otra forma de sociedad, se apoya en la actividad humana incesante de producción y reproducción de medios de subsistencia; nada tiene que ver con la instauración de la pereza generalizada. Lo que quiere decir Marx es que el comunismo pone fin a la era histórica del trabajo fraccionado, explotado, alienado, reducido a no ser más que un *medio* de «ganarse la vida», y que precisamente por ese hecho, no siendo libre manifestación de sí mismo, sólo mantiene la vida disminuyendo su vigor, subordinándola en forma compulsiva a una división del trabajo y una explotación deshumanizantes. El comunismo permite *superar*[43] todo esto, restaurando, en el nivel de las fuerzas modernas de producción y de las formas modernas de relaciones sociales, la coincidencia entre la producción social de las riquezas y la manifestación personal de sí mismo: en este sentido, el «trabajo» ya no es tal, sino el libre desarrollo de la actividad humana. La revolución comunista «derribará por una parte el poder del modo de producción y cambio precedente, así como el poder de la estructura social anterior, y desarrollará por otra el carácter universal del proletariado y la energía que le es necesaria para llevar al éxito esta apropiación; es, en fin, una revolución en la cual el proletariado se despojará además de todo aquello que todavía le resta de su anterior situación social. Unicamente en esta

41 Cf., sobre este punto, *L'idéologie allemande*, págs. 68, 94, 96, 104, 232, 248; *Fondements*, vol. I, pág. 273; vol. II, págs. 114, 230; *Critique du programme de Gotha*, págs. 25, 118; *Le Capital*, vol. III, pág. 198, etcétera.
42 *L'idéologie allemande*, pág. 68.
43 Marx emplea el término *aufheben* para designar a este proceso de supresión-superación del trabajo; cf. *L'idéologie allemande*, pág. 232, nota 3; pág. 248, nota 3, etcétera.

etapa coincide la manifestación de sí con la vida material, lo cual corresponde a la transformación de los individuos en individuos completos y a la eliminación de todo carácter impuesto originariamente por la naturaleza; a esta etapa corresponde la transformación del trabajo en manifestación de sí mismo y la metamorfosis de las relaciones, hasta entonces condicionadas, en relaciones de los individuos como tales».[44]
En los *Grundrisse*, Marx vuelve a ocuparse extensamente de esta cuestión, por ejemplo en su crítica de Adam Smith. «Sin duda hay razones para decir que, dentro de sus formas históricas —esclavitud, servidumber feudal y condición de asalariado—, el trabajo no deja de ser repugnante, dado que es *trabajo forzado, impuesto desde el exterior*, frente al cual el no-trabajo es "libertad y dicha". Esto es doblemente cierto respecto del trabajo de carácter antagónico, que no ha recobrado las condiciones subjetivas y objetivas (perdidas al salir del estado pastoril, etc.) que lo vuelven *trabajo atractivo*, en el cual el hombre se realiza; esto no significa en absoluto que se convertirá en un placer y en una *diversión*, como cree ingenuamente Fourier, con el criterio de una modistilla. Un trabajo en verdad libre —digamos, componer una obra musical— no es fácil, y exige el más intenso esfuerzo». «Pero lo que Smith ignorará siempre es que la actividad de la libertad consiste precisamente en superar estos obstáculos, y que, además, hay que despojar a los fines exteriores de su carácter de pura necesidad natural, para plantearlos como metas que el individuo se fija a sí mismo, de manera que se convierten en la realización y objetivación del sujeto; en otras palabras, la libertad real, cuya actividad es el trabajo». Así, «el trabajo sólo puede emanciparse si 1) su contenido social está asegurado, y 2) si reviste un carácter científico y aparece directamente como tiempo de trabajo general; en otros términos, si cesa de ser el esfuerzo del hombre, simple fuerza natural en estado bruto que ha experimentado un adiestramiento determinado, para convertirse en la actividad del sujeto que regula todas las fuerzas de la naturaleza en el seno del proceso de producción».[45] «Es evidente además que el tiempo de trabajo inmediato no puede permanecer encerrado en su contradicción abstracta con el tiempo libre, como es el caso en la economía burguesa. El trabajo no puede convertirse en juego, como lo deseaba Fourier, quien tuvo el gran mérito de demostrar que la finalidad última exige que se elimine no solo la distribución actual sino también el modo de producción, aun bajo sus formas más desarrolladas. De manera completamente natural, el tiempo libre —para el ocio lo mismo que para las actividades superiores— transformará a quien disfrute de él en un individuo diferente, y será este hombre transformado el que luego se presente en el proceso de producción inmediato».[46]
Estos textos profundos permiten advertir con claridad el equívoco de la fórmula: el trabajo es la primera necesidad humana. En realidad, el concepto de trabajo puede asumir dos significados distintos y *opuestos* a la vez (el trabajo como medio alienado de ganarse la vida o, al contrario, como libre manifestación de sí mismo), y otro tanto sucede con el concepto de necesidad (la necesidad inmediata; pobre, simple

44 *Ibid.*, pág. 104.
45 *Fondements*, vol. II, págs. 114-15.
46 *Ibid.*, pág. 230.

servidumbre animal que *en el hombre desarrollado*, lejos de ser la base de la alienación, es su subproducto, o, por el contrario, la necesidad mediata, rica, vale decir, la libre aspiración del individuo ampliamente socializado). En la sociedad capitalista, el trabajo social *alienado* (y para la masa de los individuos *no hay otro*) no solo *no es* la primera necesidad (en el sentido amplio del término) sino que constituye su radical negación. En tales condiciones, no es el trabajo mi primera necesidad; al contrario, mi primera necesidad es la que exige el trabajo: *necesito* trabajar como medio para «ganarme» la vida (alienada), y con ello mismo la pierdo, pues no hallo «tiempo de vivir» más que fuera del trabajo, bajo formas a su vez debilitadas. Literalmente falsa con respecto al capitalismo, ¿la fórmula es, al menos, válida desde el punto de vista del comunismo? Sí, *en un sentido*, pero al que hay que cuidarse de no convertir desde el comienzo en un despropósito. En el comunismo, dice Marx en su *Crítica del programa de Gotha*, «cuando haya desaparecido la esclavizante subordinación de los individuos a la división del trabajo y, junto con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el manual», «el trabajo no será solamente un medio de vida, sino que se convertirá él mismo en la primera necesidad vital».[47] El hecho de que esto vaya a ocurrir únicamente en la sociedad comunista indica hasta qué punto es mistificadora la tesis según la cual existiría aquí un *rasgo universal y eterno de la esencia humana*.[48] Pero, además, en el comunismo el trabajo no puede ser denominado «primera necesidad vital» sino en el sentido mediato, específicamente humano, de la palabra «necesidad»: el «trabajo» emancipado de sus formas alienadas se emancipa al mismo tiempo de las formas alienadas de la necesidad. Esto quiere decir que incluso desde el punto de vista del comunismo —único en que se puede calificar al «trabajo» de primera «necesidad»— este *ya no es* exactamente una necesidad en el sentido psicológico ordinario; en el conjunto de la actividad humana no ocupa un lugar *homólogo* al de las necesidades en el modelo animalizado del comportamiento, ya que la personalidad desarrollada se caracteriza por una estructura totalmente diferente.

A este respecto, importa reflexionar bien sobre la significación de la célebre fórmula, de acuerdo con cuyos términos el comunismo dará «a cada cual según sus necesidades», y no interpretarla como si dijera más —o sea al mismo tiempo menos— y algo distinto de lo que puede y quiere expresar. Esta fórmula expresa con sencillez el principio general de reparto de los bienes de consumo entre los individuos en el comunismo, pero no puede aspirar a contener toda la esencia y el «sentido humano fundamental» del comunismo. A veces parece impulsarnos a creerlo el hecho de que, entre la definición clásica de la fase inferior del comunismo, vale decir del socialismo, mediante la doble fórmula: de cada uno según sus capacidades, a cada uno según su trabajo, y la de la fase superior o comunismo estrictamente dicho: de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades, *toda la diferencia* aparenta estar constituida por el reemplazo de la distribución según el trabajo por la distribución según las necesidades.

47 *Critique du programme de Gotha*, pág. 25.
48 Cf. *L'idéologie allemande*, pág. 532.

Pero esto representa justamente la prueba de que esas fórmulas, que Marx y Engels tomaron del socialismo premarxista, no pueden ser comprendidas en su letra si no se las considera en el espíritu del socialismo científico. Un principio verdaderamente central del materialismo histórico dice que el *modo de distribución* de las riquezas es siempre la expresión de una realidad *más profunda*, a saber, el *modo de producción*; y creer en tal sentido que el comunismo pueda distinguirse radicalmente del socialismo por el modo de distribución, basándose en el *mismo* modo de producción (considerándoselo entonces definido en los dos casos por la misma fórmula: de cada uno según sus capacidades), sería apartarse del marxismo. Sin duda el hecho de que la sociedad comunista instaure un modo de distribución en el cual se da «a cada uno según sus necesidades» es ya en sí una perspectiva histórica grandiosa, dado que solo con esto se ofrecen a todos los individuos extraordinarias condiciones de desarrollo, cosa que basta para distinguir enormemente una sociedad así de cuantas la precedieron. Pero por importante que este punto sea, ello no impide que el comunismo todavía no está definido en su esencia *más profunda* si se lo caracteriza como sociedad de la abundancia y del libre consumo; pues una sociedad que se definiera *únicamente de esta manera* dejaría precisamente al hombre frente a la incesante —y por sí misma absurda— reproducción de la necesidad, aunque fuera ampliada. *El comunismo no es una super-«sociedad de consumo»*. Su esencia más honda consiste *en que realiza, y por otra parte exige, el «completo y libre desarrollo de todo individuo»*,[49] o sea que libera de cualquier contradicción social *antagónica* a la reproducción ampliada de las fuerzas productivas y de la cultura, y al propio tiempo a la reproducción ampliada de las personalidades mismas. En otras palabras, el comunismo se define, más aún que mediante la distribución «a cada uno según sus necesidades», por su manera *específica*, radicalmente nueva respecto incluso del socialismo, de solicitar «a cada uno según sus capacidades»: por la *división comunista del trabajo*, en la que «el individuo integral», habiendo recibido una formación verdaderamente politécnica, sabe «hacer frente a las exigencias más diversas del trabajo, y que en funciones alternativas no hace más que dar libre curso a sus diferentes aptitudes naturales o adquiridas».[50] A pesar de la identidad engañadora de las fórmulas clásicas, en el comunismo las *capacidades* que cada cual está llamado a utilizar son, por lo tanto, *muy distintas* de las que debe utilizar en el socialismo, y con mayor razón en todas las sociedades anteriores, puesto que se las aplica y produce, por consiguiente, de un *modo totalmente diferente*. Pero en igual medida y por análogas razones, esto es válido también en lo que se refiere a las *necesidades*: considerado desde el exclusivo punto de vista de la distribución, el comunismo no se distingue simplemente del socialismo por el hecho de que da «a cada uno según sus necesidades», sino de que las necesidades que satisface en cada uno, sin otro límite que ellas mismas, *se han vuelto diferentes en sí*, por completo emancipadas de las condiciones

49 *Le Capital*, vol. I, pág. 32. Esta parte de la frase, omitida en la edición Roy, viene al final de la 3a. línea. Cf. *Cahiers de l'Institut Maurice Thorez*, nº 6, octubre de 1967, pág. 97.
50 *Le Capital*, vol. I, pág. 166.

y contradicciones que las caracterizan en el modelo psicológico tradicional, y que aun el socialismo —habida cuenta de sus limitaciones y desigualdades específicas— todavía no suprime de raíz. Cae así, pero solo así, la objeción ideológica constantemente dirigida al comunismo: ¿cómo se podría dar jamás «a cada uno según sus necesidades» si estas tienen las características que se observan en una sociedad no comunista? Como es natural, las necesidades que satisface el comunismo son las del hombre *del comunismo*. He aquí justamente por qué el sentido en el cual es posible decir que el trabajo será en el comunismo la primera necesidad para el hombre no coincide en absoluto con el sentido que por lo común se atribuye al término «necesidad», sobre todo cuando esta noción de *primera necesidad* tiene la función de atribuir al trabajo, en el seno de la personalidad humana, un lugar homólogo al de las necesidades orgánicas en el animal: reincidimos entonces inevitablemente en el naturalismo psicológico, en la concepción especulativa de la esencia humana. En rigor de verdad, si en el comunismo el trabajo pasa a ser primera necesidad, en la misma medida *la necesidad pasa a ser primer trabajo*, en el sentido de que la producción del hombre *rico*, vale decir con necesidades ricamente desarrolladas, es la producción de la primera *riqueza social*.[51] Vincular, aunque sea tan solo en la forma, el trabajo con la necesidad como dato primero, procurando expresar en el lenguaje originalmente homeostático de la necesidad el hecho mismo de la reproducción de la actividad ampliada en forma indefinida, constituye así una tentativa —destinada desde el comienzo, en el mejor de los casos, a una funesta ambigüedad— de pensar un contenido marxista a través de la conceptualización premarxista que este supera; es índice de una investigación de carácter aún parcialmente ideológico cuyo resultado no puede ser, según parece, más que el abandono de esta conceptualización residual. He aquí por qué, al fin de cuentas y pese a su indiscutible importancia, no catalogamos el de necesidad entre los conceptos *primarios* de la teoría de la personalidad.

Infraestructuras y superestructuras. El empleo del tiempo

Por consiguiente, los conceptos básicos de los que partimos son, en su conexión dialéctica, ante todo los de *acto* y *capacidad*: el acto presupone la capacidad (en términos absolutos en el punto de partida ontogenético, y relativos, después), y la capacidad misma presupone cada vez más el acto, que se desdobla en *manifestación* y *producción* de capacidades (sector II y sector I de la actividad). Sin embargo, un acto no es el mero ejercicio de una capacidad, ya sea directa o destinada a adquirir nuevas capacidades; es también el paso, la mediación práctica, de una *necesidad* a un *producto* en el sentido psicológico de la palabra, y recíprocamente. El acto expresa en primer lugar, en el punto de partida ontogenético, la necesidad de un producto; luego

51 Cf. *Fondements*, vol. II, págs. 224-31.

produce cada vez más la necesidad. La relación entre el producto y la necesidad, P/N, que corresponde en parte, pero solo en parte, a la noción psicológica de motivación, hoy clásica, y donde el producto ocupa como numerador la posición determinante desde el punto de vista de la incitación al acto, constituye un tercer concepto básico. Pero estos conceptos, aunque deben intervenir en calidad de elementos fundamentales en la topología general de la personalidad y en la construcción teórica de una biografía singular, distan aún de proporcionarnos por sí mismos la *estructura básica* que buscamos; por el contrario, parecen incluso rigurosamente incomprensibles si se los toma en forma aislada, como hubo que hacerlo hasta ahora, al menos en parte. Así, pues, el acto no es más que un momento de la actividad de conjunto. La capacidad remite enseguida al sector II, cuyas relaciones temporales con el sector I plantean la cuestión de la estructura general de la actividad. La P/N y cada uno de sus términos tomado por separado implican, más esencialmente aún si es posible, la estructura de la personalidad en su integridad, de la cual aparecen como expresiones parciales. Todo, por lo tanto, nos lleva a plantear el problema decisivo del que depende, por encima de cualquier otra cosa, la constitución de una *ciencia* de la personalidad: el de la *estructura de la actividad básica*, de la *infraestructura* de la personalidad.

Subrayemos desde el primer instante que la *infraestructura* de la personalidad desarrollada —tal como se perfila en especial al final de la infancia, en el momento de la transición a la edad adulta y en la propia edad adulta— es necesariamente la estructura de una *actividad*. Podemos hablar, sin duda, de *estructuras del individuo* que en sí mismas sean extrañas a esta actividad, que aun se impongan a ella en calidad de condiciones formales; tal es, al parecer, el caso del *tipo nervioso* en el sentido pavloviano. Es indudable que además existen estructuras precoces que se constituyen sobre la base de las actividades específicamente infantiles, y que son otros tantos materiales previos, pero al mismo tiempo obstáculos para la formación de la personalidad desarrollada. Según nuestro punto de vista, este es el caso del *carácter*, en el sentido en que Wallon estudiaba su desarrollo en el niño; de la estructuración del *aparato psíquico infantil*, haciendo reserva de lo que se puede considerar establecido por el psicoanálisis. La actual investigación sobre la *infraestructura de la personalidad desarrollada*, vale decir, en realidad, de la personalidad propiamente dicha, en nada rebate *a priori* estos datos, pero su objeto es por completo distinto. Parte —y en ello radica su especificidad— de un campo que hasta ahora nunca ha sido tratado de manera científica en proporción a su importancia: el sistema de los actos, el contenido de la biografía. En consecuencia, va *al encuentro* de los trabajos psicológicos que se refieren a los otros elementos de estructuración, a la vez para incorporar los resultados que le incumben y, recíprocamente, para sugerirles las razones de sus dificultades, y acaso el camino que lleva a su superación. Pero implica también la convicción de que solo en su campo puede hallar solución *lo esencial del problema* de la personalidad propiamente dicha, por cuanto es allí donde se desarrolla y realiza *lo esencial de la vida humana.*

No obstante, concebir la infraestructura de la personalidad como la

estructura de una actividad es necesariamente concebirla como una estructura cuya sustancia es el tiempo, como una *estructura temporal*, ya que solo una estructura temporal puede ser homogénea a la lógica interna de la *actividad* de un individuo, de su *reproducción* y *desarrollo*. Las tipologías o caracterologías, las teorías de los modelos culturales, la dinámica del campo o el psicoanálisis, pese a sus profundas diferencias, tienen un punto en común: las estructuras que contemplan no son temporales. Si se intenta deducir de ellas la estructura de la personalidad misma, unas implican el error —bastante ingenuo, en suma— de creer que la persistencia a través del tiempo de características psicológicas personales solo podría explicarse a partir de una naturaleza invariante en sí misma, supuestamente biológica, como si la identidad estructural a lo largo del tiempo y el carácter no temporal de la estructura fueran cosas idénticas. Con este criterio, hasta los procesos biológicos serían inconcebibles. Otras, de tendencia más genética, alcanzan la idea de una formación, incluso de una evolución de las estructuras de la personalidad, pero esta historización sigue siendo externa y se relaciona con estructuras ahistóricas en su esencia, estructuras para las cuales el tiempo no es más que el campo de un funcionamiento sincrónico, pero no el de un desarrollo dialéctico. Así, la personalidad básica en la antropología cultural, o aun la trinidad del ello, el yo y el superyó en la segunda tópica freudiana, aunque se los presente como producidos en forma genética y como funcionales, no dejan de ser concebidos como no temporales *en sí*. En cambio, lo que nosotros procuramos es la estructura misma de la actividad; en otras palabras, la dialéctica de su desarrollo en el tiempo, que representa *la unidad de su estructura de funcionamiento y de su ley de movimiento histórico*. Por lo demás, si lo que buscamos es esta estructura dialéctica, o sea la de la actividad *real* del individuo concreto, trátase necesariamente de una realidad que los hombres encuentran de continuo en su existencia, por consiguiente una realidad *práctica*, cuyos aspectos empíricos son *bien visibles*, aun cuando la elaboración de su teoría, la construcción de su topología, nos reserve grandes dificultades. Formulo la hipótesis de que esta realidad absolutamente fundamental, y en cierto sentido muy conocida desde siempre, es *el empleo del tiempo*.

El concepto de empleo del tiempo satisface todas las condiciones epistemológicas planteadas en el capítulo precedente, únicas bajo las cuales resulta posible una ciencia del individuo singular. Siendo estructura temporal concreta, expresa por consiguiente la lógica de una actividad, de una personalidad *singulares*, pero esta lógica es regida por la necesidad de una topología *general* del empleo del tiempo que la *teoría* de la personalidad tiene como tarea establecer, proporcionando así a la *ciencia empírica* de las personalidades singulares sus bases de principio. A nuestro juicio, surge de entrada la extrema riqueza de la materia a estudiar bajo el rubro del empleo del tiempo, la multiplicidad e importancia de las cuestiones relativas a la vida individual, que pueden ser abordadas racionalmente partiendo de la idea de que el *empleo del tiempo es la infraestructura real de la personalidad desarrollada*. Pero a fin de que el empleo del tiempo constituya un verdadero concepto científico es, por supuesto, importantísimo no confundir el em-

pleo del tiempo *empírico*, fenoménico —tal como se lo puede representar inmediatamente a través de las categorías ideológicas de lo vivido—, y tampoco el empleo del tiempo *ideal*, superestructural —tal como el que un individuo puede proponerse o aun esforzarse en seguir—, con el empleo del tiempo *real*, esencial, vale decir, el sistema de las relaciones temporales efectivas entre las diversas categorías objetivas de actividad de un individuo, ya que —más todavía que en otro ámbito— no se puede juzgar a un individuo por la idea que él se forma de sí mismo. Es, por el contrario, partiendo del estudio científico de su empleo del tiempo real, eventualmente inconsciente o en todo caso muy irreflexivo, como se podrá tratar de rendir cuenta de las formas empíricas de su vida y de la conciencia que toma de ellas.

Se ve así que el esclarecimiento del empleo del tiempo real depende de un factor preliminar teórico absoluto, que es el análisis científico de la *actividad*. Dijimos que el empleo del tiempo real es el sistema de las relaciones temporales entre las diversas categorías objetivas de actividad de un individuo. Pero, ¿cómo reconocer esas categorías objetivas? Es evidente que no tendremos una *ciencia* del empleo del tiempo y de la personalidad si nos limitamos a relatar la actividad de un individuo, designando a las categorías de actividad *por su forma inmediata en la esfera de lo vivido*. En esto reside justamente el límite de la «psicología» literaria, novelesca por ejemplo, en sus manifestaciones mediocres, y por oposición a las obras en verdad grandes, cuyos alcances serán examinados más adelante. Aquí también se ha detenido la tentativa politzeriana de una psicología «dramática»: *¿cómo pasar, permaneciendo en el campo de la biografía concreta*, a una *conceptualización*, a una delimitación teórica del drama? A esto hay que responder que precisamente no es posible el paso en forma directa y breve, según lo imagina el humanismo teñido de ingenuo psicologismo, sino por el desvío de una ciencia de la actividad humana en sus determinaciones objetivas fundamentales. Esta ciencia es —como lo comprendió Politzer en 1929 sin que las condiciones de esa época le permitiesen extraer inmediato partido de tal comprensión— la economía política, en el sentido marxista de esta denominación, y, en términos más vastos, la ciencia de la historia. Solo en la medida en que la actividad individual, en lugar de considerarse en sus formas vividas y como efecto directo de una esencia humana falsamente concreta —vale decir, psicologizada—, sea por el contrario relacionada, más allá de las apariencias inmediatas, con el mundo social dentro del cual se efectúa y reencontrada como producto de las estructuras de este mundo social, podrá emprenderse con alguna probabilidad de éxito la delimitación *derivada* de la actividad individual. Hay aquí, por complejo que parezca, un principio con respecto al cual cualquier «simplificación», cualquier descuido, cualquier falta de vigilancia sería fatal: lo atestiguan bibliotecas enteras de psicología seudosocial, que son los cementerios de las producciones «científicas» del humanismo especulativo.

En lo que a esto concierne, tal vez sea útil señalar que, si bien el concepto que enunciamos aquí de *empleo del tiempo* parece caer dentro de la jurisdicción de *investigaciones empíricas* en el nivel de las biografías reales —investigaciones que los trabajos sociológicos sobre el *presupuesto-tiempo* ayudan seriamente a imaginar—, no sería menos

desastroso confundir los dos conceptos. Como se sabe, en los últimos años han tenido lugar en países capitalistas y socialistas investigaciones comparativas sobre el presupuesto-tiempo de los trabajadores,[52] de las cuales numerosos autores han creído poder deducir que lo más parecido al presupuesto-tiempo de un obrero fabril capitalista es el presupuesto-tiempo de un obrero fabril socialista. No entra en nuestras intenciones discutir ahora, *desde el punto de vista sociológico*, la concepción del presupuesto-tiempo que está en la base de este resultado, aunque su coincidencia con la tesis hondamente mistificadora de la *unidad* de la «sociedad industrial» tras la diversidad de sistemas sociales por cuyo intermedio se expresaría esta no puede sino obligarnos a reflexionar. Lo único que aquí nos importa es saber si el *principio de análisis* sobre el cual se funda el estudio sociológico del presupuesto-tiempo —y que lleva a distinguir esencialmente cuatro itinerarios: tiempo de trabajo en la producción, tiempo para las ocupaciones domésticas, tiempo destinado a la satisfacción de las necesidades fisiológicas, tiempo de ocio— puede ser admitido desde el punto de vista de la psicología de la personalidad. La respuesta es, sin duda alguna, negativa. Según la perspectiva psicológica antes definida extensamente, es un mero contrasentido tratar de clasificar bajo el mismo rubro de *tiempo de trabajo en la producción*, desde el punto de vista sociológico, tanto el trabajo *alienado* que suministra un obrero al ejecutar un acto de venta de su fuerza de trabajo en calidad de mercancía productora de plusvalía para un capitalista, como el trabajo *socialmente emancipado* —lo que no significa liberado de toda coacción— a cambio del cual un obrero de una sociedad socialista recibe una porción del producto social proporcional a la cantidad y calidad del trabajo aportado, aduciendo que ocho horas de trabajo social de un metalúrgico de Gorki son sociológicamente equivalentes a ocho horas de trabajo social de un metalúrgico de Detroit. En efecto, aun antes de haber elaborado la topología del empleo del tiempo, es fácil comprender que un trabajo alienado cuyo producto psicológico tiene un orden de magnitud *determinado de antemano* por el valor de la fuerza de trabajo, o sea por la forma-mercancía de la personalidad, y un trabajo emancipado cuyo producto psicológico posee un orden de magnitud que *se determina* en el proceso mismo del trabajo, tanto individual como socialmente, no pueden tener, en condiciones iguales, P/N análogas ni desempeñar papeles similares en la producción de las capacidades y la reproducción de la personalidad en su integridad. Los presupuestos-tiempo son cuantitativamente susceptibles de superposición, los empleos del tiempo son cualitativamente opuestos: desde el punto de vista *psicológico*, los primeros corresponden a un empleo del tiempo aprehendido en términos todavía empíricos, los segundos reflejan la infraestructura real.

Por lo tanto, para la teoría del empleo del tiempo la cuestión clave consiste, en primer lugar, en determinar las actividades psicológicas que se deben considerar objetivamente infraestructurales. Formulo la hipótesis de que estas son *todas las actividades psicológicamente productivas*, entendiendo por tales el conjunto de las que producen y repro-

52 Cf., por ejemplo, sobre este tema, G. Proudenski, «L'analyse des budgets de temps et sa méthode», en *La sociologie en U.R.S.S.*, Moscú: Ed. du Progrès, 1966.

ducen la personalidad en cualquier sector que sea. Así definidas, quedan fuera de las actividades psicológicas infraestructurales, por una parte, los simples *funcionamientos* biológicos, incluidos los más esenciales (por ejemplo, la respiración), que en términos estrictos no constituyen actividades psicológicas, y, por otra, las actividades *superestructurales* en el sentido más amplio de la palabra, es decir todas aquellas que no son psicológicamente productivas, sino organizadoras o simplemente derivadas en cualquier nivel que sea (por ejemplo, la reflexión sobre el empleo del tiempo ideal). Esta hipótesis es la única coherente con el conjunto de los datos que anteceden: si la personalidad desarrollada es, en esencia, actividad, las actividades básicas son todas aquellas que producen y reproducen la personalidad. La infraestructura se define mediante la producción psicológica y no a través de la necesidad: sin duda vemos aquí hasta qué punto eran imprescindibles los largos análisis críticos de este concepto de necesidad. Una vez circunscripto el campo de las actividades infraestructurales, ¿qué categorías objetivas de actividad podemos reconocer en él? Esta pregunta es tan decisiva para la teoría de la personalidad como puede serlo, por su parte, la determinación de las clases sociales con respecto a la ciencia de las formaciones sociales.

Pero precisamente, como se viene explicando desde el capítulo segundo, el materialismo histórico nos proporciona, junto a la teoría de las relaciones sociales, la de las *formas de individualidad*; en otras palabras, las condiciones sociales objetivas de actividad de los individuos que corresponden a ellas. Las infraestructuras de las personalidades reflejan necesariamente, en su topología, las infraestructuras sociales: en realidad, este enunciado no es otra cosa que la proyección de la *Sexta tesis sobre Feuerbach* en la concepción del individuo concreto. Por consiguiente, no podría tratarse de una topología universal de «la» personalidad humana. En el nivel de aproximación en que se sitúan estas exiguas hipótesis, esquemáticas en extremo, nos bastará aquí sugerir *en general* la dirección que parece tomar esta topología en una sociedad en la cual dominan casi universalmente las relaciones capitalistas, como es el caso, por ejemplo, de Francia en la etapa correspondiente al capitalismo monopolista de Estado.

En la gran mayoría de los individuos (no en todos), el conjunto de la actividad psicológicamente infraestructural se encuentra dominado por la oposición entre las actividades del *trabajo productivo*, desde el punto de vista *social*, por un lado, y por otro entre las actividades de *relación directa consigo mismo*. Entre estas dos categorías fundamentales, otras diversas actividades ocupan una posición compleja. A fin de evitar gravísimos malentendidos, reviste excepcional importancia no confundir la noción marxista clásica —aunque no siempre bien comprendida— de trabajo *socialmente productivo*, que acabamos de emplear aquí para designar *una* categoría fundamental de actividades psicológicas básicas, con la noción de actividad *psicológicamente productiva*, antes presentada a título de nueva convención lingüística, destinada a señalar *el conjunto* de las actividades infraestructurales de la personalidad en el campo de la psicología. En cierto sentido, todas las contradicciones esenciales de la topología de la personalidad en el capitalismo se relacionan precisamente con esta distinción. Como lo señaló

con fuerza Marx,[53] en el capitalismo «sólo es productivo el trabajo que produce capital».[54] «Unicamente se considera productivo al trabajador que entrega plusvalía al capitalista, o cuyo trabajo fecunda al capital. Un maestro de escuela, por ejemplo, es un trabajador productivo, no porque forme el pensamiento de sus alumnos, sino porque reditúa monedas de diez céntimos a su patrón».[55] «Un escritor es un trabajador productivo, no porque produzca ideas, sino porque enriquece al librero editor y, en consecuencia, recibe salario de un capitalista».[56] En otros términos, lo propio del capitalismo es que sólo tiende a aparecer como trabajo socialmente productivo el trabajo *que adopta la forma abstracta*, y en tanto asuma esta forma abstracta. El trabajo concreto, en su calidad de tal, puede dar lugar cuando más a cambio directo o prestación de servicios recíprocos, que no podrían crear plusvalía ni, por consiguiente, producir capital. Esta es justamente una de las formas más visibles del carácter alienado del trabajo social en el seno de las relaciones capitalistas, puesto que el carácter productivo que posee el trabajo en su condición de actividad humana concreta sólo es reconocido socialmente por medio de su contrario, el trabajo en su forma abstracta deshumanizada.

Podemos así designar en síntesis la actividad personal de trabajo socialmente productivo (en el sentido capitalista) como la *actividad abstracta* —aunque tenga, desde luego, también un aspecto concreto—, ya que es socialmente productiva en cuanto es abstracta, lo cual constituye además lo *esencial* de su carácter psicológicamente productivo: es ante todo por el poder adquisitivo del salario como el trabajo asalariado interviene en la producción y la reproducción de la personalidad. Y llamaremos *actividad concreta* a cualquier actividad personal que se relacione directamente con el individuo mismo; por ejemplo, los actos de satisfacción directa de las necesidades personales, el aprendizaje de nuevas capacidades ajenas al ejercicio y a las exigencias del trabajo social. Entre estos dos bloques de la personalidad concreta y la personalidad abstracta se extiende, de modo general, el conjunto diversificado de las actividades psicológicamente productivas más o menos *intermedias*, actividades concretas que tienden a ser asimiladas por la actividad abstracta, tales como aprendizajes personales u ocios en vías de asimilación a los esfuerzos por compensar el desgaste moral del valor de la fuerza de trabajo, su desclasamiento social, o, en cambio, actividades antes abstractas que comienzan a funcionar, en parte, como satisfacción personal de las necesidades: actividades recreativas, etc. Pero, más que todo este género de actividades —intermedias en cierto modo por su posición contingente—, hay que tomar en cuenta esas actividades *esencialmente* intermedias que son las relaciones interpersonales, y en primer lugar las domésticas. Las actividades psicológicamente productivas que se desarrollan en el terreno de las relaciones familiares se distinguen de manera acusada de las actividades concretas de relación inmediata

53 Véanse, en especial, *Fondements*, vol. I, págs. 218-22, 251-58; *Le Capital*, vol. I, cap. XVI; *Histoire des doctrines économiques*, París: Costes, todo el volumen 2.
54 *Fondements*, vol. I, pág. 252.
55 *Le Capital*, vol. I, pág. 184.
56 *Histoire des doctrines économiques*, *op. cit.*, vol. 2, pág. 13.

consigo mismo por el hecho de que, haciendo intervenir esencialmente una relación con los demás, implican, al igual que cualquier cambio, un desdoblamiento de la actividad: en la más simple prestación de servicio, el acto es, por un lado, *el de un individuo*, pero, por otro, es también un acto *para otro*, determinado necesariamente, al menos en parte, por las condiciones de cambio, por las relaciones objetivas de la pareja, de la familia. En resumen, estamos ya ante una lógica *supra-individual* de la actividad, con las contradicciones específicas que esto involucra. Se trata, sin embargo, de una lógica radicalmente distinta de la que hallamos en el estudio del trabajo social propiamente dicho, y que se apoya de modo directo en las relaciones decisivas en todo respecto: las relaciones sociales de producción. Ello significa en particular que el fenómeno fundamental desde el punto de vista de la topología específicamente capitalista de la personalidad, a saber, la transformación en mercancía de una parte central del hombre, de la actividad y personalidad concretas en actividad y personalidad abstractas, no se opera sino en el campo del trabajo social, o en todo caso por derivación inmediata a partir de este. En los intercambios de actos dentro de la vida doméstica, de la pareja, la lógica del cambio no transforma por sí misma la actividad psicológica en actividad abstracta. Desde este punto de vista, la línea de demarcación esencial pasa, por un lado, entre el trabajo social y la personalidad abstracta, y atraviesa por otro todo el resto de la actividad psicológica, que sigue siendo concreta, ya sea en las relaciones directas consigo mismo o en los cambios interpersonales. Por lo demás, sería sin duda altamente instructivo estudiar con detenimiento los problemas de trazado de esta línea de demarcación, así como los efectos derivados que sobre las categorías intermedias ejercen los dos grupos fundamentales de actividad.

En la concepción que proponemos, el empleo del tiempo —infraestructura de la personalidad— es el sistema temporal de las relaciones entre las grandes categorías de actividad, o sea esencialmente la actividad personal concreta y la actividad social abstracta. Solo ubicándonos en este punto de vista *global* del empleo del tiempo real podremos comprender plenamente los problemas mencionados en el nivel del análisis de los *elementos* básicos, y veremos aparecer otros que el examen por separado de los conceptos iniciales no revela todavía. Es así como el examen del empleo del tiempo permite captar la índole e importancia de una necesidad absolutamente específica, e inconcebible sobre otra base: la *necesidad de tiempo.* De manera típica, tenemos aquí una de esas necesidades producidas en su totalidad por el desarrollo de la personalidad y que equivalen a un efecto estructural del empleo del tiempo, vale decir, que son producidas en última instancia por la posición objetiva del individuo en un sistema determinado de relaciones sociales. La necesidad de tiempo es el afloramiento de la contradicción entre las necesidades y las condiciones de actividad, cuyo telón de fondo general es la oposición entre las limitaciones de la individualidad y el carácter inagotable del patrimonio social, la cual aparece en el capitalismo bajo la forma del multiforme conflicto entre la lógica del desarrollo de la personalidad concreta y los límites de la personalidad abstracta, y entre los diversos aspectos de la personalidad abstracta misma. De esta manera, para millones de hombres, y más aún de mujeres, la del

tiempo para vivir es una necesidad crucial. Ahora bien, si se la considera con ingenuidad de principio, semejante necesidad es absolutamente enigmática, en la medida en que para todos los seres humanos el «tiempo» abarca por igual veinticuatro horas diarias. Se observa aquí, de modo notable, por qué no hay, respecto de los problemas de la teoría de la personalidad desarrollada, otra posibilidad de solución que *por arriba*, a partir de la totalidad concreta que ella constituye, y no por abajo, a partir de elementos «más simples», tomados de las ciencias del psiquismo o de los datos infantiles. La necesidad del tiempo para vivir no es comprensible si no se está en condiciones de explicar teóricamente la radical diferencia que hay entre el *tiempo a vivir* y el *tiempo para vivir*, disparidad que no es un *dato psíquico* sino un *resultado* social que afecta el núcleo de la personalidad. *En la práctica* —esta práctica del movimiento obrero, en cuya escuela tanto tendría que aprender la ciencia de la personalidad—, reclamar el tiempo para vivir es hacer la crítica de la separación entre personalidad abstracta y concreta que el capitalismo lleva a cabo en nuestra alma misma valiéndose de un bisturí invisible; es hacer la crítica de un *modo de vida* que exige el sacrificio de la vida personal concreta a la vida social abstracta, y de esta última a las exigencias de la reproducción constante de todo el sistema.

Un análisis más profundo de los efectos de esta necesidad de tiempo —que aquí no podemos plantearnos— ayuda a ver concretamente cómo el empleo del tiempo subordina todos sus elementos, es decir, todos los de la infraestructura de la personalidad. En efecto, si todo acto representa un cierto gasto fisiológico, supone también un cierto gasto de tiempo psicológico. Es así que el tiempo psicológico total disponible en un día, una semana, un año, es *finito*, de manera que la importancia del gasto de tiempo exigido por un acto no está determinada únicamente por la magnitud absoluta de ese tiempo, sino por la densidad correspondiente del empleo del tiempo. Aquí podría efectuarse un análisis de tipo marginalista: la utilidad o la falta de utilidad marginal de un acto o del renunciamiento a un acto depende de la actividad total. Se advierte que la composición del producto psicológico de un acto, en virtud de su costo de tiempo, es íntimamente, bajo esta única relación, función del lugar que ocupa en un empleo del tiempo concreto, y que la P/N real, por ende la incitación efectiva a una actividad, no es la P/N del acto considerado en forma aislada: está mediatizada por la estructura del conjunto de la actividad. Al parecer, este aspecto de las motivaciones en el adolescente y el adulto desempeña un papel de gran importancia en la vida real, y no obstante escapa por entero de las concepciones corrientes de la personalidad.

De igual manera, las condiciones temporales de la reproducción simple y de la reproducción ampliada, del sector I y II de la actividad, plantean problemas que no pueden hallar solución si no se los formula a partir del empleo del tiempo considerado en su integridad. De modo que —por una necesidad inmediata que los economistas conocen bien porque encuentran su homólogo en la cuestión de los ritmos de crecimiento— la aceleración del aprendizaje de capacidades nuevas, suponiendo mediante una simplificación extrema que todas las condiciones permanezcan constantes, exige un aumento del tiempo reservado al sec-

tor I de la actividad, y por consiguiente una disminuición del tiempo libre para el sector II. Se vislumbran los innumerables efectos en cadena y las contradicciones derivadas que esto implica. Todos estos efectos negativos repercuten en la P/N real de las actividades suplementarias de aprendizaje, y pueden expresarse en el nivel de lo vivido mediante aversiones al progreso, acerca de las cuales se adivina lo que podrá extraer como conclusión la ideología psicologista o fisiologista. Aparecen aquí enormes problemas no esclarecidos, sobre los que volveremos en parte al referirnos a las leyes de desarrollo de la personalidad. En todo caso, parece permitido inferir que el estudio del empleo del tiempo presenta las características requeridas por un enfoque científico de la *infraestructura*. En los dos sentidos de la palabra, la economía del tiempo es sin duda la clave de la personalidad desarrollada. Es verdad que aquí estamos en plena hipótesis teórica, desde el punto de vista psicológico; sin embargo —cosa notable en grado sumo—, nos hallamos a la vez en el corazón de la ciencia marxista de la sociedad, vale decir, del hombre social. En cierto sentido, cuanto antecede no es más que un extenso comentario de este análisis de los *Grundrisse*: «Cuanto menos tiempo precisa la sociedad para producir trigo, ganado, etc., más tiempo gana para otras producciones, materiales o espirituales. De igual manera, en un individuo, la universalidad de su desarrollo, de su goce y actividad, depende de la economía de su tiempo. En último análisis, a esto se reducen todas las economías. Además, la sociedad debe repartir con tino su tiempo para obtener una producción adecuada a sus necesidades generales; también el individuo debe dividir bien su tiempo para adquirir los conocimientos que necesita o satisfacer las diversas exigencias de su actividad».[57] Esta última frase, donde puede leerse sin esfuerzo el papel central del empleo del tiempo personal, indica hasta qué punto de profundidad se articula la psicología de la personalidad con la ciencia de las relaciones sociales, hasta qué punto el marxismo constituye una base fecunda para una ciencia del hombre.

Pero lo que nos importa, al fin de cuentas, no es meramente identificar y describir la infraestructura de la personalidad, sino sobre todo señalar sus contradicciones principales, y por ese medio lograr acceso a sus leyes de desarrollo. Reunamos entonces los diversos datos que ya hemos encontrado a lo largo del camino, en lo que se refiere a la *contradicción central* de la topología de la actividad en las condiciones del capitalismo. Esa contradicción puede ser resumida así: la escisión entre personalidad concreta y abstracta opone la actividad psicológica a sí misma, y le impone un modo de desarrollo que la encierra dentro de límites casi infranqueables; ello motiva que todas las personalidades formadas sobre la base de las relaciones capitalistas tengan una topología común, pero la diversidad de las condiciones concretas a través de las cuales se manifiesta esta, y de las formas de desarrollo contradictorio que asume, es inagotable. La personalidad concreta se presenta por de pronto como un conjunto de actividades personales, aun interpersonales, no alienadas, que se despliegan como manifestación de sí mismo; no obstante, incluso sin examinar aquí cuál es el desarrollo histórico cuyos estigmas ostenta, es regla general de la sociedad capita-

57 *Fondements*, vol. I, págs. 110-11.

lista que esa personalidad concreta esté, a la vez, separada del trabajo social y subordinada esencialmente a sus productos, vale decir, a la personalidad abstracta, que la cerca, la invade, la aplasta, la despedaza de manera más o menos profunda, no solo desde el exterior sino también desde el interior. En cambio, la actividad abstracta se manifiesta desde un primer momento como actividad alienada, sometida a la necesidad exterior y más o menos ajena a las aspiraciones de la personalidad concreta, siendo, sin embargo, aquella en la cual el individuo se halla en presencia de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales desarrolladas, de los inmensos medios creados a lo largo de la historia humana para dominar la naturaleza y organizar la sociedad; en suma, del patrimonio, de la esencia real de la humanidad en su parte principal, o sea que es la actividad en la que el individuo debería poder apropiarse efectivamente de la esencia humana. Esta relación contradictoria, que reaparece bajo todas las formas en biografías singulares producidas sobre la base del capitalismo, define el campo cerrado de su empleo del tiempo. Allí, las condiciones del desarrollo de la personalidad concreta dependen esencialmente de la actividad social, por lo tanto de la personalidad abstracta; pero esta —lejos de disponer de las condiciones sociales de florecimiento de que en general carece la personalidad concreta— solo es a su vez el apéndice, o, en todo caso, el instrumento del capital. Así, los dos hombres que habitan en cada individuo son, cada uno de ellos, la alienación del otro; y vivir en tales condiciones supone siempre el renunciamiento a alguna razón de vivir. Una topología semejante no excluye la posibilidad de personalidades de cierta grandeza, pero esta grandeza entraña siempre una contradicción antagónica.

Seguir el movimiento interno de esta contradicción en las formas concretas y singulares que toma en cada personalidad así estructurada es recorrer en el plano teórico los momentos de la rotación del empleo del tiempo, analizar los problemas de equilibrio del día, la semana, el año psicológicos; captar quizás el mecanismo de las crisis parciales donde la contradicción principal se hace palpable periódicamente, sin resolverse en lo fundamental; en resumen, es plantearse ya el problema de las leyes de desarrollo. Antes de llegar a este punto, importa en primer lugar destacar las diferencias esenciales que aparecen entre la infraestructura de la personalidad, tal como aquí la concebimos, y la infraestructura de la sociedad, como la comprende el marxismo, a fin de evitar la eventual tentación de *deducir*, con excesiva simplicidad, del segundo campo el primero. La primera de estas disimilitudes —aquella en la cual se originan en suma todas las demás— es que la infraestructura social, el sistema de las relaciones sociales *está determinado*, en último análisis, *por el carácter, el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas*. Verdad es que muchas determinaciones secundarias o ajenas vienen a modificar esta relación esencial; sin embargo, la infraestructura de una formación social no deja por ello de derivar decisivamente de una *determinación interna* a esta formación. Distinta es la situación en lo que atañe a la infraestructura de la personalidad. No cabe duda de que, por un lado, la infraestructura aparece como *la expresión de las capacidades psicológicas*, vale decir como el producto de una *determinación igualmente interna* a la personalidad; y, en efec-

to, la observación de las biografías muestra de un modo muy claro que cuando lo que un hombre sabe hacer experimenta una modificación notable, su empleo del tiempo y su personalidad resultan profundamente afectados. Pero es también propio del individuo estar en posición yuxtaestructural con respecto a la sociedad, o sea que, por regla general, le es imposible *transformar libremente su empleo del tiempo*, según lo que reclamaría el crecimiento de sus capacidades; al contrario, las relaciones sociales existentes *imponen desde afuera* un empleo del tiempo, o, en todo caso, una lógica objetiva del empleo del tiempo contra la cual la voluntad individual es por sí misma impotente por entero. Aquí volvemos a encontrar, bajo otra forma, la contradicción entre personalidad concreta y abstracta, que es también la contradicción entre empleo del tiempo psicológicamente postulado y empleo del tiempo socialmente necesario. El descentramiento de la esencia humana se expresa así en descentramiento de la fuente del empleo del tiempo, pero *la exterioridad* de la fuente no impide que el empleo del tiempo sea una característica *interna* de la personalidad. Esta doble determinación contradictoria, externa e interna, es una propiedad específica de la individualidad psicológica humana.

Otro aspecto muy importante de las diferencias entre personalidad y formación social, bajo la relación de sus infraestructuras respectivas, es la *relativa contingencia* del empleo del tiempo, por oposición a la gran *necesidad histórica* de las relaciones sociales. Estas, en el desarrollo de una sociedad, se forman y transforman ampliamente en el transcurso de las generaciones y a través de cantidades enormes de actos productivos, de cambios, de intervenciones superestructurales, etc., de manera que la resultante constituye de entrada un producto estadístico en el cual se ha abierto camino la necesidad dominante, en medio de innumerables azares. En cambio, en la biografía de un individuo distan de colmarse las condiciones de eliminación estadística del papel de las contingencias. Por cierto que, según hemos visto, los límites de la contingencia en cuyo interior se mueve el individuo están, por su parte, socialmente determinados, pero, dentro de estos límites, y sobre todo dentro de los que fija el capitalismo, el lugar que ocupa el azar, y por consiguiente una libertad formal, no es desdeñable. A nuestro parecer, la contingencia social en la determinación del empleo del tiempo individual es un dato esencial para la teoría de la personalidad y la crítica de las ideologías extraordinariamente difusas que pretenden reemplazarla con harta frecuencia, por ejemplo la de los «dones». Acaso la psicología del niño se beneficie si también investiga en esta dirección. Si existe algo que un niño —aun de edad escolar— se muestra poco capaz de hacer, es distribuir su empleo del tiempo por sí mismo y de modo coherente; por el contrario, en cuanto, debido a cualquier causa o demora, se suspende el empleo del tiempo impuesto desde afuera, su actividad tiende hacia las formas más anárquicas. Esto pone de relieve hasta qué punto el empleo del tiempo es una realidad esencial de la personalidad *desarrollada*, y a la par hasta qué punto es *exterior a la infancia* la *fuente* de esa personalidad. Pero lo antedicho ayuda también a comprender por medio de qué proceso se forman las bases de la personalidad desarrollada, en el seno de las relaciones de los niños con los adultos. Si bien es evidente que los niños no son imágenes psicoló-

gicas directas de sus padres, muchas cosas inducen a pensar en cambio que podrían ser algo así como la radiografía de estos, y más aún que la radiografía de cada uno tomado por separado, la de la pareja que han formado, la de la familia en su conjunto, y, a través de ella, de las relaciones sociales. ¿No será *el empleo del tiempo real de los padres y la familia* un importantísimo elemento de esta modulación dialéctica de la personalidad naciente de los niños? A este respecto, la obra de un Makarenko, en especial, constituye una demostración probatoria. Se replantea aquí uno de los litigios de fondo entre concepción marxista y concepción psicoanalítica. Hace mucho que, tanto a partir del marxismo como del culturalismo, se impugna la noción freudiana de complejo de Edipo, argumentando que no podría existir situación edípica en sí, con independencia de la estructura sociológicamente variable de la familia. Pero a esta objeción, clásica desde los trabajos de Malinowski, la interpretación estructural contemporánea de Freud lleva a responder que «el complejo de Edipo no es reductible a una situación real, a la influencia ejercida efectivamente sobre el niño por la pareja parental. Extrae su eficacia del hecho de hacer intervenir una instancia de interdicción (prohibición del incesto), que impide el acceso a la satisfacción buscada naturalmente, y liga, de manera inseparable, el deseo con la Ley (punto que destacó Lacan). Esto reduce el alcance de la objeción suscitada por Malinowski y retomada por la escuela llamada culturalista, según la cual en algunas civilizaciones, en las que el padre está privado de toda función represiva, no existiría complejo de Edipo sino un complejo nuclear característico de tal estructura social; en verdad los psicoanalistas se esfuerzan por descubrir, en las civilizaciones en cuestión, en qué personajes reales, incluso en qué institución, se encarna la instancia de interdicción; en qué modalidades sociales se especifica la estructura triangular constituida por el niño, su objeto natural y el portador de la Ley».[58] Tal respuesta es válida, sin duda, contra el *empirismo* sociológico y etnológico, pero no da respuesta a lo que representa el fondo de la crítica *marxista.* Cuando Freud dice que «el superyó del niño no se forma a imagen de los padres, sino a imagen del superyó de estos; se llena con el mismo contenido, se convierte en representante de la tradición, de todos los juicios de valor que subsisten, así, a través de las generaciones»,[59] se puede afirmar, por cierto, que para entender bien a Freud no hay que reducir el superyó de los padres a las simples formas psicológicas concretas de sus relaciones represivas con sus hijos, sino reconocer en ellos la ley de interdicción esencial de la cual son solamente portadores empíricos. Pero con esto no se logra sino evidenciar mejor la *reducción de las relaciones familiares y sociales a su aspecto superestructural*, reducción en la que se basa la concepción freudiana y también la antropología estructural que actualmente la retoma en su campo. Además, una concepción no empirista, estructural, del superyó y la ley no deja de ser una concepción *no materialista*, impregnada de idealismo sociológico, que supone a manera de telón de fondo la reducción de la sociedad a la *ley*, es decir a algunas de sus superestructuras, instituciones ético-

58 J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, París: P.U.F., 1967, artículo «complexe d'Œdipe», pág. 83.
59 Cf artículo «surmoi», pág. 473.

jurídicas, ideologías, formas de conciencia social, consideradas al margen de su infraestructura económica; y el triángulo edípico, las relaciones padres-hijos, el superyó, están por su parte ligados de *modo directo* a esta ley puramente superestructural, con independencia de las infraestructuras de las personalidades y de las relaciones familiares consideradas. A nuestro entender, esta flagrante ausencia de las infraestructuras sociales, familiares e individuales; en otras palabras, del trabajo, es lo que en Freud está disfrazado por un biologismo de las pulsiones típicamente seudomaterialista. En este sentido, cabe preguntarse si la lectura no biologista y estructural de Freud que hoy se nos propone no es una especie de transferencia epistemológica, en la cual el psicoanálisis intenta por última vez pensar lo que corresponde al hombre prescindiendo de los servicios fundamentales del marxismo, aunque presiente la imposibilidad de ello.

En todo caso, la doble determinación contradictoria, externa e interna, y la contingencia relativa del empleo del tiempo se traducen por el hecho —que, en nuestra opinión, es allí extremadamente específico todavía— de la *pluralidad de los empleos del tiempo coexistentes en forma parcial*, en el nivel de la infraestructura de la personalidad. Si es exacto este hecho, habría que analizar entonces los actos y su P/N de modo aún más complejo que lo que se ha indicado hasta ahora. En efecto, cada acto corresponde a un empleo del tiempo determinado, no por simple posición temporal, sino en lo más íntimo de sí mismo: las relaciones singulares que manifiesta entre capacidades, necesidades y productos lo vuelven intrínsecamente dependiente del sistema general de esas relaciones que es, de modo preciso, un empleo del tiempo, y en cuyo interior cumple una función que no es intercambiable. Por eso, a veces, el paso de un acto a otro puede traducir, no la división de las actividades dentro de un mismo empleo del tiempo, sino el *paso de un empleo del tiempo a otro*. No hay en esto una construcción teórica arbitraria sino, creemos, un hecho acerca del cual cada individuo tiene en mayor o menor medida una experiencia intuitiva. Un dato de observación corriente es, por ejemplo, que debiendo elegir entre muchos actos, todos importantes y urgentes, pero cuya misma superposición hace inmediatamente sensibles las contradicciones del empleo del tiempo al cual pertenecen, decidimos efectuar otro acto que carece de importancia y urgencia, cuya P/N dentro de aquel es mucho más débil, pero que en realidad representa el paso —optativo al menos— hacia un empleo del tiempo diferente, cuya P/N *general* sería muy superior, si fuera posible. Quizás el estudio de estos fenómenos de *ritmo de empleo del tiempo* resultaría instructivo en cuanto a la consistencia más profunda de las personalidades y a ciertos aspectos de su patología. El hecho de asegurar el predominio de un empleo del tiempo de P/N general tan elevado como lo permitan las condiciones objetivas manifiesta ser la función psicológica más decisiva de una vida. Por el contrario, los ritmos crónicamente fijados de empleo del tiempo, la constante ambigüedad de los actos, parecen característicos de una personalidad que sucumbe, por lo menos parcialmente, bajo la carga de las circunstancias, demasiado contradictoria para ella. Esta última observación suscita la cuestión que domina, en nuestra opinión, a toda la ciencia de la personalidad, y que se refiere a las perspectivas

de desarrollo que se abren ante ella: *¿En qué medida la solución de sus contradicciones fundamentales depende de la personalidad misma?* Si el empleo del tiempo sólo es determinado por las capacidades dentro de los límites que le prescriben las relaciones sociales, ¿no está la personalidad en la imposibilidad constitutiva de resolver por sí misma sus propios problemas, llegando verdaderamente al fondo de estos? Y esta excentración o descentramiento de las condiciones requeridas para lograrlo, ¿no es la fuente del dinamismo crítico y revolucionario, en el sentido más amplio del término, del que pueden dar prueba los individuos respecto de la sociedad? Volvemos a encontrar la notabilísima formulación de *La ideología alemana*: los proletarios deben «derribar el Estado para realizar su personalidad».[60] Y con esto hemos llegado precisamente a las puertas del problema de las leyes generales de desarrollo de la personalidad.

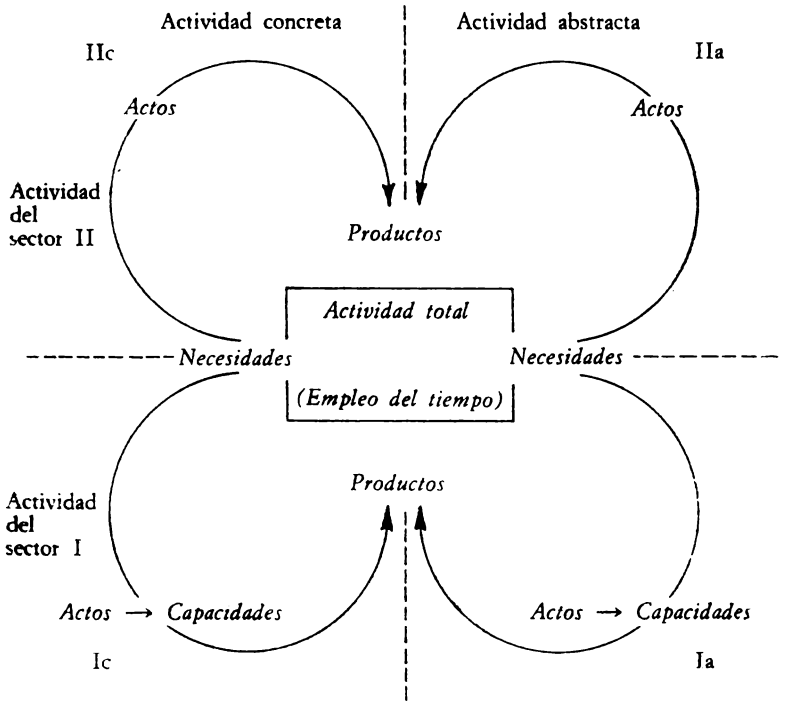
Es así como, en forma muy esquemática e hipotética, pero fecunda al parecer, la topología del empleo del tiempo real, infraestructura de la personalidad en el interior de las relaciones capitalistas, se nos presenta como relación dialéctica de los actos y capacidades, del sector II y I de la actividad psicológicamente productiva; mediación incesante entre las necesidades y los productos psicológicos, y recíprocamente, en ciclos determinados en lo más íntimo de sí mismos por su integración en el sistema de conjunto de la actividad; luego, deslindando y subordinándose las relaciones precedentes, oposición dentro de una unidad viviente, más allá de las actividades intermedias, entre la personalidad concreta, conjunto de las actividades personales directas, en especial consumidoras, y la personalidad abstracta, conjunto de las actividades sociales productivas, pero alienadas. Si esto interesa, la topología general de actividad que buscábamos puede, en rigor, ser representada gráficamente como una imbricación compleja de cuatro ciclos fundamentales (véase figura de pág. 319).

La actividad concreta del sector I (cuadrante Ic) es el conjunto de los aprendizajes donde se forman y desarrollan las capacidades utilizadas en la actividad concreta. La actividad concreta del sector II (cuadrante IIc) es el conjunto de los actos que aplican las capacidades, para reintegrarse directamente al individuo.

La actividad abstracta del sector I (cuadrante Ia) es el conjunto de los aprendizajes donde se forman y desarrollan las capacidades regidas por la actividad social y las relaciones sociales objetivas, dentro de las cuales se inscribe aquella. La actividad abstracta del sector II (cuadrante IIa) es el conjunto de los actos en los cuales consiste directamente este trabajo social. No hace falta recordar que un esquema de esta índole en modo alguno pretende representar *la personalidad de un individuo tipo*; corresponde a un esbozo hipotético de *topología general de las personalidades producidas en el seno de las formas de individualidad capitalistas*. No obstante, sobre la base de esta topología general, es a todas luces posible construir el empleo del tiempo real de una personalidad singular. Para lograrlo, sin embargo, habría que resolver todavía muchos problemas teóricos, metodológicos y prácticos. A lo sumo se puede sugerir en forma muy simplificadora —mediante

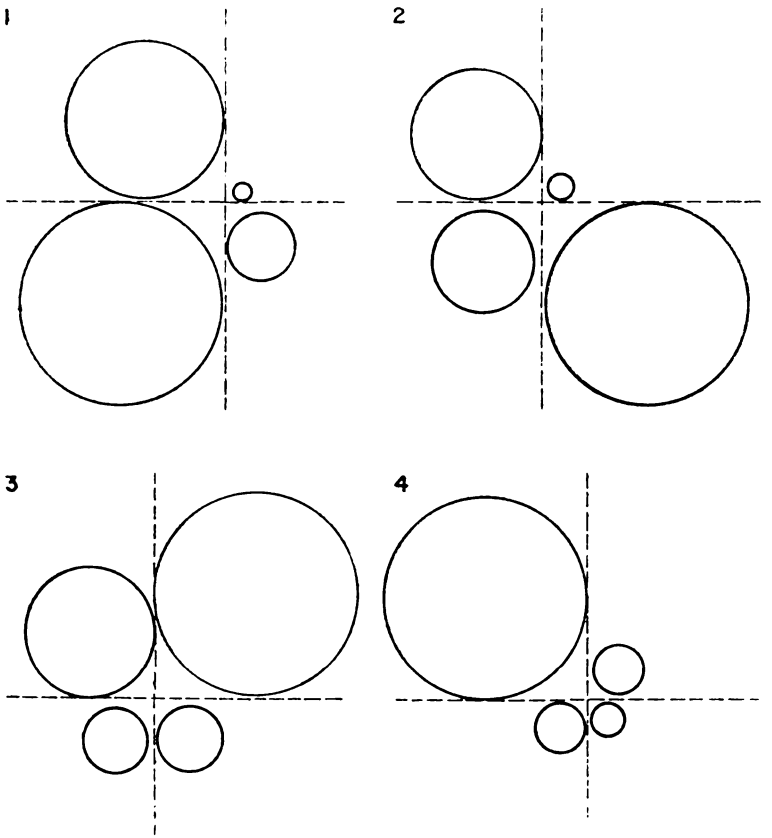
60 *L'idéologie allemande*, pág. 96.

una figuración puramente cuantitativa de la importancia relativa de los cuatro ciclos fundamentales, o sea del porcentaje de empleo del tiempo total que representa— la variedad de estructuras y contradicciones de las personalidades reales (véanse figuras de pág. 320).



Estas cuatro figuras no son la ilustración de una *tipología de cuatro términos*; ya hemos visto que la concepción aquí defendida de la psicología de la personalidad excluye el principio mismo de una tipología. Son simplemente cuatro *ejemplos hipotéticos*, elegidos por su valor indicativo, en sí mismos y de acuerdo con su separación relativa. La primera podría corresponder al empleo del tiempo de un niño en edad escolar: predominio de las actividades de aprendizaje enfocadas hacia el ciclo de la personalidad concreta, con un aspecto muy subordinado de preparación indirecta para el trabajo social; importancia de los actos de consumo concreto, ausencia total de actividad abstracta, a lo sumo con una participación en las prestaciones de servicios domésticos: la casi inexistencia del lado derecho de la figura, vale decir, de la actividad abstracta, explica el hecho de que en un caso semejante la teoría de la personalidad desarrollada tiene todavía pocas ocasiones de manifestarse en sus progresos específicos. La segunda figura podría ilustrar el empleo del tiempo de un estudiante que no necesita efectuar un trabajo social asalariado para costear sus estudios: predominio de los aprendizajes de la futura actividad abstracta —aprendizajes que, por otra parte, tienen secundariamente un aspecto concreto—; importancia

de las actividades de consumo concreto, actividad abstracta casi ausente también. La tercera figura podría corresponder al empleo del tiempo de un obrero que, fuera de su trabajo en la fábrica, solo lleva a cabo actividades de ocio personal y tareas domésticas, con exclusión de actividades militantes: predominio abrumador de la actividad abstracta, reduciéndose a pocas cosas la adquisición de nuevas capacidades correspondientes; importancia limitada de las actividades concretas en general, sobre todo del sector I. La última figura podría ilustrar el empleo del tiempo de una persona anciana, jubilada, que efectúa pequeños trabajos sociales: predominio absoluto de las actividades de consumo concreto, reducción extrema de los otros sectores, en particular de los aprendizajes abstractos.



No es difícil advertir hasta qué punto estas figuras, más allá de su extrema simplificación, suscitan ya problemas y sugieren investigaciones, a propósito de las estructuras y contradicciones de personalidades de este orden. Vemos, por ejemplo, cómo la sucesión de los cuatro sectores de predominio, en el sentido inverso de las agujas de un reloj, puede aclarar la cuestión, tan poco estudiada hasta ahora por la psicología, de las *etapas de la vida* y las leyes de crecimiento psicológico,

destacándose netamente las dos últimas figuras, en oposición a las dos primeras, por la reducción extrema de ambos cuadrantes inferiores (sector I). En la tercera, por ejemplo, cierto hábito de lectura permite ver el fenómeno de la explotación capitalista inscripto en el núcleo de la personalidad, bajo la forma de un predominio intensísimo del cuadrante IIa (actividad social productiva), a lo cual no corresponde nada comparable del lado de las actividades personales de consumo concreto. Al parecer, representaciones mucho más complejas, fundadas sobre un principio de cuantificación seria y un afinamiento de los criterios cualitativos, podrían permitir —unidas a la recolección de los muchos datos biográficos indispensables— la puesta en marcha de un proceso de investigación científica efectivo.

Por el momento, se trata apenas de un esbozo de la problemática de la infraestructura. Pero, según creemos, el estudio de lo que podríamos designar mediante la denominación general de *superestructuras psicológicas* promete resultar igualmente fecundo. Entendemos aquí por superestructuras psicológicas el conjunto de las actividades que no contribuyen directamente a la producción y reproducción de la personalidad, pero que desempeñan, con respecto a estos procesos, un *papel regulador*. En este campo, yendo de lo más inmediato y estrechamente subjetivo a lo que lo es menos, se puede identificar en primer lugar el conjunto multiforme de las *regulaciones espontáneas*, de origen esencialmente interno. Este nivel es el de los sentimientos, en el sentido que confiere a esa noción el ya mencionado análisis de Pierre Janet sobre las acciones secundarias; por ejemplo, las reacciones ante la detención de la acción primaria (reacciones de triunfo o de fracaso). Correspondería asimismo examinar sus relaciones con la concepción psicoanalítica de las regulaciones inconscientes. Sin embargo, se trata también —y acaso ante todo— de regulaciones que hasta ahora casi no han sido estudiadas, sin duda porque ninguna teorización psicológica permitía captarlas racionalmente: quiero aludir a ese dato universal, de una urgencia muy grande, que es la *satisfacción* que se siente enseguida por tal o cual acto, la ausencia de satisfacción, el *fastidio*, incluso la extraordinaria resistencia pasiva de la *pereza*, opuestos a otros actos. Formulo la hipótesis de que esa afición y esa pereza son la expresión inmediata, en el campo del dinamismo de la actividad, de evaluaciones intuitivas, casi *ideológicas*, dicho en el sentido psicológico de la palabra, de la P/N general, de la P/N de empleo del tiempo de las actividades contempladas. De modo literal, cada individuo es ducho en esta evaluación intuitiva, que funciona en forma tan continua como la percepción misma, y de la cual es un sencillo ejemplo la modulación tan fina y compleja de la propensión a *saltar de la cama*, y de las disposiciones «afectivas» que resultan de este acto importante entre todos: sin desconocer las determinaciones propiamente neurofisiopsicológicas, ni el papel —con frecuencia coactivo en amplia medida— de las bases sociales del empleo del tiempo, se advierte que interviene aquí de modo típico una evaluación inmediata —o, a veces, más o menos explicitada por la imaginación anticipadora— de la P/N *general de la jornada psicológica*. Sin duda un estudio elaborado de esta modalidad de regulación psicológica permitiría, recibiendo a su vez un valioso esclarecimiento, comprender la naturaleza y función

de lo que podría llamarse el *empleo del tiempo optativo*, primera forma superestructural del empleo del tiempo; y el análisis de los desniveles, tensiones y contradicciones entre empleo del tiempo optativo y empleo del tiempo real bien podría constituir uno de los estudios psicológicos más aptos para desentrañar el fondo mismo de una personalidad singular.

Más allá de estas regulaciones espontáneas y eminentemente endógenas de la actividad, hay que tener en cuenta las *regulaciones voluntarias*, por cuyo intermedio una personalidad busca dominar su empleo del tiempo, vale decir, según los casos y sectores, modificarlo o, por el contrario, preservarlo. Tales regulaciones voluntarias son, por ejemplo, las reglas de conducta que un individuo se esfuerza por seguir, la imagen de sí mismo que proyecta, el empleo *deliberado* del tiempo que adopta como norma, superestructuras a las que corresponden ideologías psicológicas más o menos elaboradas y objetivas, y que sostienen a estas. De una manera general, las aludidas regulaciones *voluntarias* se distinguen por no ser —al menos de modo principal— endógenas sino exógenas: tanto en el nivel de las superestructuras como en el de las infraestructuras de la personalidad, las relaciones sociales cumplen un papel importantísimo de determinación funcional. No obstante, conviene prestar aquí particular atención a no concebir este descentramiento esencial de las superestructuras voluntarias de la personalidad en una forma que nos haga reincidir en el idealismo sociológico, para el cual la sociedad es, ante todo, *ley coactiva*, y no en primer lugar *relaciones de producción*. Este desconocimiento de la base real de la sociedad equivale a disfrazar las contradicciones concretas de las clases, las contradicciones de la sociedad consigo misma, tras una contradicción especulativa entre *el* individuo y *la* sociedad. En tales condiciones, en el individuo concreto de la sociedad capitalista es posible hacer aparecer a «la voluntad», según la terminología psicologista habitual —o, mejor dicho, a las superestructuras voluntarias—, como resultado de una simple y directa interiorización de la ley, las instituciones y los valores de la sociedad correspondiente, sin decir palabra sobre las infraestructuras psicológicas, ni tampoco sobre las sociales.

Dentro de tal perspectiva, lo que seguirá siendo siempre incomprensible es la razón por la cual los individuos *interiorizan* una ley puramente fortuita en sí con respecto a sus aspiraciones, exterior y compulsiva, e incluso cómo, en la observancia de esta ley, *pueden* pasar, en mayor o menor medida, de la heteronomía a la autonomía. El ejemplo de Linton, llevado a postular una «necesidad de respuesta afectiva» con el fin de escapar de esta invencible dificultad, indica a las claras a qué callejones sin salida llega en el campo de las ciencias del hombre quien ignora las infraestructuras sociales. Pensamos que, en realidad, las regulaciones voluntarias de la personalidad no son esencialmente formadas por *interiorización directa* de los valores e instituciones sociales, sino por su asimilación *sobre la base psicológica de la personalidad abstracta*. De un modo muy esquemático, las regulaciones espontáneas pueden ser consideradas el instrumento superestructural de la personalidad concreta; en ese sentido son radicalmente endógenas, como esta misma. Las regulaciones voluntarias son el instrumento de la personalidad abstracta; *por ende, también son endógenas* en el sen-

tido de que se desarrollan a partir de una base psicológica *interna* de la personalidad; pero, más profundamente, son exógenas a igual título y de acuerdo con el mismo proceso de conjunto que la personalidad abstracta, o sea sobre la base general del carácter yuxtaestructural de la vida del individuo con respecto a las relaciones sociales, y de la *incorporación* de estas y de sus contradicciones a la personalidad, mediante la actividad social y el empleo del tiempo correspondiente. Las contradicciones psicológicas superestructurales entre regulaciones espontáneas y voluntarias, entre acto atrayente y acto querido, no son *originarias* —según cree la ideología mistificadora de la contradicción metafísica entre «naturaleza» y «cultura», «individuo» y «sociedad»—; más allá de su especificidad relativa, son el reflejo de las contradicciones infraestructurales entre personalidad concreta y abstracta, entre manifestación de sí y trabajo alienado; es decir que, en último análisis, atestiguan también contradicciones de clase. Y se plantea la cuestión de saber si el fracaso —al menos parcial—, no solo de todas las teorías clásicas de la «voluntad», sino aun de las investigaciones más lúcidas sobre la interiorización de la ley, desde la concepción psicoanalítica del superyó parental hasta los trabajos de Piaget acerca del juicio moral en el niño, no provendrá precisamente de que *todas ellas,* a pesar de sus diferencias extremas, han desconocido el papel fundamental en esta cuestión de las infraestructuras psicológicas y sociales; en otras palabras, una vez más, *del trabajo.*

Pero otro importantísimo problema de las superestructuras psicológicas consiste en el nivel y valor de la conciencia de sí mismo, y del mundo, que ellas posibilitan: ¿su funcionalidad psicológica condena a esta conciencia a no ser nunca, en última instancia, otra cosa que un proceso de «racionalización» en el sentido psicoanalítico, de «ideologización» en un sentido derivado del marxismo; vale decir, una interpretación mistificada de una realidad cuya verdadera naturaleza sigue siendo incomprendida, encerrando así al hombre en la ilusión, la alienación y la dependencia, o bien permiten, y bajo qué condiciones, alcanzar justamente a través de su funcionalidad la conciencia demistificada de sí mismo, el verdadero conocimiento de la realidad objetiva en la medida en que dependa de factores previos psico-epistemológicos, la libertad en cuanto corresponda a un desarrollo personal? Más adelante se intentará dar respuesta a este enorme interrogante. Pero si la verdadera conciencia —como nos enseñó Marx, y más tarde Freud, de una manera completamente distinta— es una victoria muy difícil sobre lo contrario de ella, un problema de esta índole sólo puede ser encarado con alguna probabilidad de éxito partiendo de una teoría de la *inconsciencia* que sea realmente científica. Ahora bien, acaso parezca una osadía excepcional proponer en la actualidad una teoría semejante (aunque sea con la extrema modestia de una hipótesis indicativa) que no se refiera en modo alguno a la ciencia freudiana del *inconsciente*, e incluso que cuestione su monopolio de hecho en la materia. Sin embargo no vemos, en resumidas cuentas, por qué el esfuerzo organizado de la vanguardia del movimiento obrero para facilitar el pasaje, que se repite sin cesar en millones de hombres, de la inconsciencia a la conciencia de clase, de la mistificación por obra de las ideologías dominantes a la toma de conciencia política, por ejemplo, no habría de constituir una base prác-

tica tan válida, en su orden, como la clínica analítica, con miras a una tentativa de teorización de la inconsciencia; tampoco se advierte en qué el delineamiento de un concepto específico de inconsciente que corresponda a una concepción materialista histórica de la personalidad podría ser menos lícito que el efectuado por Freud con referencia a una concepción de la formación infantil del aparato psíquico.

La inconsciencia que encontramos en el terreno de la teoría de la personalidad desarrollada en modo alguno se reduce al hecho neurofisiopsicológico de que las condiciones de la conciencia están muy lejos de haber alcanzado plena maduración al tiempo del nacimiento, y de que su desarrollo constituye, de todos modos, un proceso largo y complejo: la simple ausencia, en cierto estadio de desarrollo, de las formas y del nivel de conciencia que aparecerán en un estadio ulterior, no podría ser identificada, sin un inaceptable juego de palabras, con la realidad *positiva* de una inconsciencia constitucional, así como tampoco podría confundirse una magnitud todavía no mensurada con una magnitud inconmensurable. Pero, precisamente, más allá de esta mera limitación positiva y negativa del campo de conciencia, las estructuras fundamentales de la personalidad desarrollada se nos aparecen como dominadas por una realidad generadora de una positiva inconsciencia: el excentramiento social de la esencia humana. Este excentramiento, cuya consecuencia inmediata es que el circuito de los actos rebasa de modo inmenso los límites de la individualidad orgánica y del campo directamente cognoscible por el individuo, significa además que la opacidad de las relaciones sociales por fuerza genera una opacidad correspondiente de las relaciones constitutivas de la personalidad. Se ha mostrado antes cómo, a lo que Marx analizó bajo el nombre de *fetichismo de la mercancía* —y por lo cual en una economía mercantil, sobre todo cuando es dominante como llega a serlo al crecer el capitalismo, las relaciones entre los hombres son ocultadas tras las relaciones entre las cosas—, corresponde un fetichismo de las funciones psíquicas y de la personalidad misma. Y esto, no a causa de una fantasmagoría totalmente subjetiva que una toma de conciencia científica bastaría para desvanecer, sino como una ilusión objetiva inscripta en la forma abstracta, y por consiguiente en la realidad misma de las relaciones sociales, y que solo podría ser abolida junto con estas. De igual modo, la ilusión del movimiento solar en nuestro cielo depende de las condiciones objetivas de la percepción terrestre que tenemos y no ha sido suprimida por la teoría de Copérnico. Todas las ilusiones del naturalismo psicológico corriente, cuya elaboración en el nivel de la ideología filosófica es el humanismo abstracto, se originan así en características objetales de la sociedad de clases, y su emergencia no reviste en el fondo otra naturaleza que la de las ilusiones religiosas, cuyos lazos con el fetichismo de la mercancía mostró Marx. Por lo demás, esta conciencia falsa de sí y del hombre no opone al análisis de las verdaderas relaciones sólo la muralla de *la evidencia* sino que, siendo una ideología justificativa de las condiciones sociales alienatorias y de las formas de empleo del tiempo correspondientes, manifiesta, en las ocasiones y ante las iniciativas demistificadoras, una *resistencia* característica de sus funciones superestructurales. El giro de rápido apasionamiento que suele tomar la discusión crítica con los defensores

de los «dones» ejemplifica bien el profundo sentido biográfico de estas resistencias: para muchos hombres, el paso a una auténtica conciencia de las condiciones de su propia génesis, o de las de sus allegados, pondría directamente en tela de juicio las bases mismas de su vida.

Por lo tanto, tenemos aquí por delante una real inconsciencia constitucional de los individuos respecto de las bases objetivas y procesos productivos de su propia personalidad: así como la sociedad capitalista no nace con una verdadera autoconciencia, el hombre del capitalismo no es transparente para sí mismo desde un primer momento. Existen, sin embargo, diferencias fundamentales entre esta inconsciencia de esencia histórica y el insconciente freudiano. Así, la inconsciencia a que nos referimos no remite selectivamente a la infancia ni arraiga en impulsos internos; acompaña a la personalidad desarrollada como tal y deriva sin cesar de las características objetivas del circuito social de sus actos. Estando originariamente ligada al trabajo y no a los deseos, es también una cuestión esencialmente *práctica*, en el sentido materialista histórico de la palabra. Lo que confiere a la *inconciencia psicológica* de un individuo su extraordinaria gravitación es la *impotencia social* que lo caracteriza como individuo frente a las relaciones sociales, cuyo producto sigue siendo por más que pretenda librarse de ellas. Y por ello esa inconsciencia no se inscribe en una concepción estructural —donde el eterno triángulo edípico no dejaría a quien se encontrara aprisionado en él otra escapatoria que la culminación feliz de una cura individual— sino dentro de una perspectiva histórica que invite al hombre a la lucha *colectiva* y desemboque en una sociedad liberada del fetichismo y las opacidades de las relaciones de clase, una sociedad en la cual, como dice Marx, las relaciones sociales de los hombres sean «simples y transparentes, tanto en la producción como en la distribución».[61] La inconsciencia y la falsa conciencia que recubre a esta no son el destino inmutable de la humanidad; y aunque hay que cuidarse, sin duda, de creer que la conciencia *vivida* pueda llegar jamás a coincidir con el conocimiento *científico*, sería no menos erróneo pensar que la *vida* humana está encerrada para siempre en la *ilusión* ideológica. Dice Marx en *La ideología alemana*: «En la época actual, el sojuzgamiento de los individuos por las condiciones objetivas, el aplastamiento de la individualidad por la contingencia, han cobrado formas en extremo marcadas y completamente universales, lo cual plantea a los individuos existentes una tarea muy precisa: reemplazar la dominación que las condiciones dadas y la contingencia ejercen sobre ellos por su dominación sobre la contingencia y las condiciones existentes». Y agrega que dentro de la sociedad comunista, donde habrá de operarse esta inversión, «la conciencia que los individuos posean acerca de sus relaciones recíprocas tendrá, también ella, un carácter bien distinto».[62]

Vuelve a referirse a esto en los *Grundrisse*: «El desarrollo real de los individuos a partir de esta base (el desarrollo universal de las fuerzas productivas, las comunicaciones, la ciencia) donde cada *barrera* queda de continuo abolida, les otorga esta conciencia: no se considera sagrado

61 *Le Capital*, vol. I, pág. 90.
62 *L'idéologie allemande*, págs. 481-82.

ningún *límite*. La universalidad del individuo ya no se lleva a cabo en el pensamiento o en la imaginación; es viviente en sus relaciones teóricas y prácticas. Está así en situación de aprehender su propia historia como un *proceso* y de concebir a la naturaleza, con la cual se integra verdaderamente, de una manera científica (cosa que le permite dominarla en la práctica)».[63] Y retoma el mismo tema en *El capital* a propósito del carácter fetichista de la mercancía: «En general, el reflejo religioso del mundo real no podrá desaparecer hasta que las condiciones del trabajo y de la vida práctica ofrezcan al hombre relaciones transparentes y racionales con sus semejantes y la naturaleza. La vida social, cuya base forman la producción material y las relaciones que esta implica, no se desprenderá de la nube mística que encubre su apariencia hasta el día en que en ella se manifieste la obra de hombres libremente asociados, que actúen de modo consciente y sean amos de su propio movimiento social».[64] Por consiguiente, la transparencia de sí para sí no es, en última instancia, psicológica, individual, contemplativa, sino social, colectiva, práctica. Y sin duda por esto, en el seno mismo de la sociedad capitalista, la vida militante revolucionaria, aunque nada tiene de taumaturgia, suele ser sin embargo desalienante: participar en la transformación consciente de las relaciones sociales, esencia humana real, significa situarse en mejores condiciones para desentrañar el secreto de su génesis, y por lo tanto de la génesis de sí mismo; significa, dentro de los límites históricamente existentes, alcanzar la libertad.

Leyes de desarrollo y problemas de la reproducción ampliada. La biografía

En función de cuanto antecede, ¿cómo se presenta la cuestión de las leyes de desarrollo de la personalidad? Aquí, como es natural, no se puede responder a tal interrogante sino del modo más francamente hipotético y en el nivel de las consideraciones más generales. Por lo menos, parecen admitidos dos puntos fundamentales. En primer lugar, la investigación de leyes generales de desarrollo de *la* personalidad humana, en el sentido de un determinismo *abstracto* que rige la formación de un *hombre tipo*, está desprovista de significado, así como de posibilidades de éxito. Las únicas leyes generales de desarrollo de la personalidad que es posible concebir son dialécticas, y enuncian las formas generales de determinación que permiten comprender la necesidad concreta de desarrollo en una personalidad singular; por lo tanto, tales leyes son a su vez históricamente relativas, al igual que la topología de la personalidad a la que corresponden. Y su aplicación científica esencial consiste en proveer las bases teóricas de elaboración de la ley de actividad y crecimiento propia de cada individuo, o, en otras palabras, del *sistema singular de necesidades de desarrollo* que caracteriza a cada personalidad. La necesidad profunda que actúa irrecusa-

63 *Fondements*, vol. II, pág. 35.
64 *Le Capital*, vol. I, pág. 91.

blemente en toda vida individual —y sin cuya conciencia y dominio sería impensable una verdadera libertad— de ningún modo es una necesidad abstractamente general ilustrada en particular por determinada vida individual, sino una necesidad concretamente inseparable de la personalidad cuya lógica especial de desarrollo expresa. Pero esta lógica especial no puede ser comprendida si no se captan las articulaciones fundamentales, que remiten a su vez a una topología de conjunto de la personalidad, a las formas de individualidad que están en su base; por lo tanto, en definitiva, a las relaciones sociales que constituyen su base real, así como lo son de la necesidad general en la que ella se inscribe.

El segundo punto que parece admitido es la triplicidad de los campos en los cuales puede ser intentada la investigación de esas leyes: psicobiológico, psicosocial y psicológico, en el sentido en que este último término corresponde a la teoría de la personalidad propiamente dicha. El sistema singular de necesidades de desarrollo que caracteriza a cada personalidad resulta precisamente de la imbricación compleja y contradictoria de estos tres órdenes de determinación. El crecimiento de las capacidades, por ejemplo, pasa forzosamente por las determinaciones psicobiológicas, de las cuales las leyes de aprendizaje son una expresión. Al mismo tiempo, lo dominan las determinaciones psicosociales que en una sociedad capitalista rigen, entre otras cosas, el valor de la fuerza de trabajo. Pero esto no es todo: necesidades neurofisiopsicológicas y necesidades sociales son integradas, de modo contradictorio, por una personalidad que tiene como tal su lógica específica de crecimiento, y para la cual la adquisición de nuevas capacidades determinadas se presenta, por ejemplo, como exigencia interna de empleo del tiempo. De una manera general, es evidente que el individuo no dispone de poder para emanciparse por sí mismo de la necesidad psicobiológica ni de la necesidad psicosocial; una y otra se manifiestan como condiciones objetivas de la vida personal. Pero, justamente por esta razón, no constituyen en sentido estricto lo que se puede entender bajo la denominación de *leyes de desarrollo de la personalidad* en cuanto realidad psicológica *específica*, animada por una necesidad *interna*. Desde el punto de vista de esta última relación, parecen existir razones serias para enunciar la hipótesis de que, en el sentido dialéctico de esta noción, la ley más general de desarrollo de las personalidades es la *correspondencia necesaria entre el nivel de las capacidades y la estructura del empleo del tiempo*. Las razones teóricas que llevan a presentar esta hipótesis son evidentes: el crecimiento de las capacidades tiende inevitablemente a inducir una transformación de las actividades que las utilizan, y por consiguiente una modificación del sistema de sus relaciones temporales; en otras palabras, del empleo del tiempo. De ningún modo se trata aquí de un fácil calco, proyectado a la psicología de la personalidad, de la ley histórica de la correspondencia necesaria entre el nivel de las fuerzas productivas y el carácter de las relaciones de producción, sino —préstese atención— de una conexión objetiva de esencia: la posición yuxtaestructural de la personalidad con respecto a la sociedad es la base efectiva de esta homología parcial de las leyes fundamentales. Por otra parte, esta última parece empíricamente corroborada por las lecciones que se desprenden

de muchas prácticas psicopedagógicas reflexivas. Al parecer, *lo que un individuo sabe hacer* no solamente lo caracteriza de la manera más esencial, sino que revela la clave de su desarrollo tendencial; cuando *deja de aprender*, su personalidad se orienta hacia el estancamiento; cuando *transforma sustancialmente sus capacidades*, su personalidad misma es impulsada en sus estructuras profundas. No obstante, según ya se ha señalado, aquí se trata únicamente de una ley tendencial: la correspondencia necesaria del empleo del tiempo con las capacidades define las *exigencias psicológicas internas* de desarrollo del individuo. Pero esta concordancia del empleo del tiempo con las capacidades, que condiciona a su vez su desarrollo ulterior, solo puede efectuarse en amplia medida a través de la mediación de las relaciones sociales existentes. Es aquí donde la ley psicológica interna de correspondencia necesaria entre capacidades y empleo del tiempo choca con la ley psicosocial de determinación de los procesos de vida personal por las formas sociales de individualidad, es decir, por las relaciones sociales. Como en último análisis estas determinan de manera soberana la topología de conjunto de las personalidades, el *empleo del tiempo real entra eventualmente en conflicto con las necesidades psicológicas internas de desarrollo*, lo cual produce innumerables consecuencias: henos aquí en el núcleo de la dinámica más profunda de las personalidades, dinámica a la vez socialmente determinada y concretamente individual.

No es difícil vislumbrar cuántos problemas biográficos podrían ser abordados a la luz de tal conceptualización. Limitémenos aquí a unas cuantas sugerencias a propósito de la cuestión más importante de toda la psicología de la personalidad, dentro de la perspectiva del humanismo marxista: la de la reproducción ampliada, o sea, en suma, del *máximo desarrollo* de cada personalidad. Fácil es comprender que este desarrollo depende directamente de las relaciones temporales entre los sectores I y II de la actividad, relaciones cuya dialéctica es de las más complejas. Por un lado, el progreso en valor absoluto del sector I surge como fuente inmediata de desarrollo de las capacidades; pero por otro —sin referirnos siquiera a que por su parte la actividad del sector II debe alcanzar entonces un nivel correspondiente a los gastos psicológicos que implica el sector I, so pena de un equilibrio de tipo parasitario (por ejemplo, infantil) que a su vez plantea muchos problemas— el desarrollo absoluto del sector I no tiene sentido, y sus resultados mismos no son reales, sino en la medida en que se desarrolle un sector II que emplee efectivamente las nuevas capacidades. Sin esto, toda la personalidad se encuentra marcada por el subempleo de las capacidades, subempleo que, a su turno, ejerce de modo inevitable efectos negativos sobre el desarrollo de la personalidad en general y de la zona correspondiente del sector I en particular. El examen más simple permite ver que el desarrollo del sector I, base de cualquier progreso de la personalidad, implica criterios de proporcionalidad bien definidos con respecto al sector II, y, por lo tanto, a la estructura general del empleo del tiempo.

En otros términos, no se podría cometer, cuando se aborda el enorme problema del desarrollo de las capacidades psíquicas de los individuos, mayor error que pensar con exclusividad en los obstáculos relativamente *externos* con los cuales aquel es susceptible de chocar, obstáculos

psicobiológicos y psicosociales, exteriores en sí mismos a la estructura específica de la personalidad. Debe entenderse aquí por obstáculos psicobiológicos, no tanto las limitaciones neurofisiológicas inmediatas —ya que por ejemplo, salvo un número restringido de casos patológicos, la aptitud de un cerebro humano normal para formar capacidades psíquicas es prácticamente inagotable con respecto a la etapa actual de desarrollo del patrimonio social—, como las limitaciones indirectas, tales como la influencia de un tipo nervioso o de particularidades del carácter sobre las condiciones individuales de aprendizaje; obstáculos que, por lo demás, suelen ser menos naturales que sociales en su *causalidad profunda*, pese a su *consistencia* psicobiológica, y suelen estar sujetos en primer luegar a transformaciones sociales correctivas. Hay que entender por obstáculos psicosociales todas las limitaciones directamente impuestas por las condiciones sociales para la adquisición de capacidades nuevas; por ejemplo, el conjunto de las condiciones económicas y sociales, de las estructuras escolares y universitarias que, en un país capitalista, hacen objetivamente difícil y hasta imposible para un niño, un adolescente o un adulto, seguir con provecho un ciclo de estudios o mejorar su aptitud profesional. En la vida de un individuo, estos dos tipos de obstáculos pueden tener considerable importancia. No obstante, ubicándose en el punto de vista de la personalidad tomada en sí misma, parecen esencialmente *contingentes*, porque no dependen de las particularidades internas de su empleo del tiempo, ni pertenecen de modo necesario a su lógica específica. A esto obedece, por otra parte, que la refutación de la ideología burguesa de los «dones» siga siendo esencialmente incompleta ateniéndose a la demostración del carácter social de los obstáculos con los cuales choca el desarrollo psíquico del individuo, como si fueran *condiciones exteriores*, aunque también se presenten interiormente bajo una forma psicobiológica: en efecto, lo que sigue entonces inexplicado es el *dinamismo interno* del crecimiento personal y sus particularidades, o sea, en el seno de condiciones sociales dadas, pero de manera *en apariencia* independiente de ellas, lo *esencial* de aquello que se quiere comprender y de aquello sobre lo cual habría que poder actuar. Ahora bien, si reflexionamos sobre la base de la serie de consideraciones expuestas hasta aquí, esta cuestión vital del dinamismo interno del crecimiento personal y de sus particularidades se refiere, ante todo, a lo que denominaré *composición orgánica del empleo del tiempo,* vale decir la relación entre la parte del empleo del tiempo que depende del sector I y la que depende del sector II. Una tasa elevada de composición orgánica del empleo del tiempo significa que este incluye una importante proporción de actividades de aprendizaje. El desarrollo de la personalidad se apoya en el mantenimiento permanente de una tasa elevada de composición orgánica del empleo del tiempo. Abstracción hecha de las condiciones biológicas y sociales que pueden pesar sobre aquella, es obvio que, desde el punto de vista de la dinámica interna de la personalidad, está regida esencialmente por la P/N general de las actividades del sector I. Para llevar más lejos este análisis, es en consecuencia indispensable volver sobre la noción clave de producto psicológico, y, en particular, sobre uno de los componentes, fundamental en este caso, de dicho producto: el que designaré como *progreso*

psicológico. Llamo progreso psicológico a cualquier adquisición o especificación de las capacidades, a cualquier aumento del fondo fijo que estas constituyen. El producto psicológico es la suma de resultados de toda índole de una actividad sobre el conjunto de la personalidad, el progreso psicológico representa su resultado positivo eventual únicamente sobre las capacidades. El papel del progreso como elemento motivador de una actividad, en el conjunto de su producto, es desde luego eminentemente variable, de manera que, permaneciendo constantes los demás factores, el producto psicológico de una actividad del sector I variará según la tasa de progreso que implique en el fondo fijo de las capacidades: dentro de nuestra hipótesis, en el nivel de las regulaciones más inmediatas, esto se expresa por el hecho de que en un individuo dado y en determinadas condiciones una actividad de aprendizaje parecerá atrayente, mientras que en otro, o en otras condiciones, resultará desagradable. Todo el problema consiste precisamente en esclarecer los mecanismos de estas variaciones tan importantes del progreso y el producto psicológicos en el sector I.

Puede resultar de gran ayuda la reflexión acerca de uno de los fenómenos psicológicos más universales, más evidentes y, sin embargo, bien mirado, más enigmáticos: el que podríamos denominar la *tendencia decreciente de la tasa de progreso* en el individuo desarrollado, que se expresa en la propensión muy general de las personalidades al estancamiento y la osificación con el correr de los años; fenómeno tanto más misterioso cuanto que, pese a estar muy generalizado, no tiene en modo alguno el carácter universal de una necesidad natural. Independientemente de las condiciones exteriores, la tasa de progreso puede disminuir porque *baja el rendimiento* de una misma cantidad de aprendizajes, o debido a que *decrece la cantidad* de estos a causa de que disminuye su producto psicológico o incluso de que *aumenta el fondo fijo* de las capacidades. A mi juicio es necesario, para comprender este último punto, establecer una clara distinción previa entre *composición orgánica del empleo del tiempo* y *composición orgánica de la personalidad.* Por composición orgánica de la personalidad entiendo la extensión y el grado de las capacidades de un individuo, el nivel general de su calificación, con respecto al conjunto de las actividades que efectúa. Ahora bien, es evidente que si la elevación de la composición orgánica de la personalidad depende directamente de la tasa de composición orgánica del empleo del tiempo —vale decir, por ejemplo, que en determinada rama de actividad los progresos de la calificación de un individuo dependen de la parte relativa de su empleo del tiempo consagrada a los aprendizajes correspondientes—, en cambio la elevación de la composición orgánica de la personalidad, en otras palabras, su tasa de progreso, *de ninguna manera sigue siendo constante si la composición orgánica del empleo del tiempo se mantiene constante.* Si, por ejemplo, de diez horas de actividad psicológica se dedican dos a actividades de aprendizaje, hecha la reducción del empleo del tiempo fenoménico al empleo del tiempo real, el *efecto de progreso* que acarrean esas dos horas será, permaneciendo constantes todos los demás factores, proporcionalmente mucho más tenue sobre la personalidad de un adulto que posee ya muchísimas capacidades desarrolladas (por lo tanto, sobre una personalidad con tasa de composición orgánica ele-

vada) que sobre la de un niño, cuya composición orgánica es débil. Se trata aquí de un hecho fundamental, aparentemente espontáneo y atestiguado por la más constante observación del desarrollo individual: una misma «cantidad» de aprendizaje de capacidades nuevas modificará poco las estructuras de la personalidad de un hombre que sea ya dueño de muchas capacidades, de conocimientos análogos, mientras que puede señalar un vuelco en el desarrollo personal de un niño, para quien son ellas verdaderamente nuevas.

A nuestro juicio, este fenómeno de la tendencia decreciente de la tasa de progreso reviste enorme importancia, tanto en sí mismo como por su alcance teórico general. Por de pronto, permite descubrir la formidable ilusión biologista que se oculta tras la apariencia anodina e inatacable de la noción de envejecimiento. No se trata, por cierto, de ignorar la realidad biológica de los procesos de senectud, cuya consistencia, sin duda, surgirá con creciente claridad ante nosotros a medida que se produzcan los avances de las investigaciones psicobiológicas. Pero, aquí como en todas partes, el error *biologista* empieza en cuanto la senectud biológica se transpone en fuente más o menos inmediata de senectud *de la personalidad*, escondiendo así, detrás de una necesidad natural, el conjunto de los procesos de esencia social que se expresan mediante el envejecimiento psicológico, el cual es en realidad, en la mayoría de los casos, una vejez biológica en muy escasa medida, por cuanto se lo observa de modo masivo en los individuos jóvenes, cuya personalidad indica una esclerosis precoz, mientras que es poco notoria en otros, a pesar de su edad avanzada, cuya personalidad sigue siendo susceptible de sorprendentes reanudaciones de crecimiento.

Los análisis que preceden ayudan, por el contrario, a que se ponga en evidencia el profundo sentido social del fenómeno, y por consiguiente su relatividad histórica: también la longevidad psicológica es, en amplia medida, un problema de régimen social. Es que en los individuos la tendencia decreciente de la tasa de progreso —origen de osificación de las relaciones constitutivas de la personalidad— es inducida en primer lugar y *desde la infancia* por relaciones sociales que, tanto desde adentro como desde afuera, se oponen a una composición orgánica elevada del empleo del tiempo, lo mismo cualitativa que cuantitativamente: aquí se plantea, por ejemplo, entre muchos otros, todo el problema de una verdadera reforma democrática —y luego socialista— de la enseñanza, la formación profesional, el acceso a la cultura. Pero cualesquiera que sean las adaptaciones que se vea obligada a efectuar, la sociedad capitalista tiene por esencia que oponerse a la reproducción indefinidamente ampliada de las capacidades en la masa de individuos, porque uno de sus rasgos más fundamentales consiste en transformar la fuerza de trabajo en mercancía y pagarla *por su valor*; en otras palabras, en función de las condiciones *mínimas* de su producción y reproducción: a este respecto, mucho antes de que la senectud biológica entre indirectamente en juego, las relaciones capitalistas ejercen, pasado cierto punto, una incesante influencia inhibitoria sobre todas las actividades humanas de desarrollo de las capacidades, en el sector de la personalidad abstracta, decisivo de un modo general; excediendo de este límite, el producto de tales actividades tiende

hacia cero.[65] Con mayor razón, el capitalismo se manifiesta radicalmente incapaz de resolver los problemas, aun mucho más difíciles, de la tendencia a la baja *en apariencia espontánea* de la tasa de progreso: a medida que aumenta el fondo fijo de las capacidades de un individuo, parece inevitable que un mismo incremento absoluto de las capacidades produzca un efecto de modificación cada vez menos intenso sobre este fondo fijo, y a través de ello sobre toda la personalidad. Esto es válido tanto para un sector determinado de la actividad como para la personalidad total, y en ambos casos se expresa tendencialmente bajo la forma fantástica de una resistencia al progreso en rápido crecimiento, de una inercia psicológica casi infranqueable más allá de cierto límite, que alimenta las más tenaces ilusiones ideológicas. Si la estructura de la personalidad depende, en último análisis y desde el punto de vista interno, del nivel de sus capacidades, nada misterioso existe no obstante en el hecho de que la plasticidad espontánea de una personalidad de composición orgánica baja (niño, adolescente incluso) tienda a convertirse en rigidez, a medida que, permaneciendo constantes los demás factores, la elevación de la composición orgánica de la personalidad provoca una disminución de la tasa de progreso.

Dentro de las condiciones del capitalismo, se agrega entonces por lo común a esta tendencia a la osificación de la personalidad un fenómeno que, al mismo tiempo, sintetiza todos los demás y constituye por su parte el obstáculo más decisivo para nuevos progresos psicológicos: lo designaré mediante el término *dicotomía.* Llamo dicotomía de la personalidad al conjunto de los procesos de separación y división entre sus diferentes sectores, y ante todo entre personalidad abstracta y concreta; dicotomía fundamental que rige, a su vez, múltiples dicotomías derivadas, configuraciones de empleos del tiempo mal sintetizadas. Supongamos que en una personalidad desarrollada, cuya tasa de composición orgánica es por lo tanto relativamente alta con respecto a la de una personalidad infantil, las condiciones sociales, como con tanta frecuencia ocurre en el capitalismo, obligan a la actividad abstracta a asumir las formas más alienadas, reduciendo el trabajo social al nivel de una carga exasperante e impidiendo, de muchas maneras, la reproducción ampliada de la fuerza de trabajo: en consecuencia, el producto psicológico de la actividad abstracta, y en particular dentro del sector Ia, se encuentra bloqueado por estas condiciones exteriores. Resulta de ello que la adquisición de nuevas capacidades en este sector pierde todo atractivo para el individuo mismo, y que, por medio de una determinación que toma entonces *formas psicológicas internas*, susceptibles de disimularle las causas sociales objetivas, la composición orgánica del empleo del tiempo tenderá a bajar en el conjunto de la actividad abstracta. El producto psicológico que esta acarrea decae —incluso desde el punto de vista de su composición—, porque involucra cada vez menos un progreso; disminuida la tasa de pro-

65 Esto no excluye el fenómeno inverso, por el cual el capitalismo recompensa capacidades particulares en medida no comparable con su valor real, siempre y cuando lo sirvan e impulsen, mediante la atribución de plusvalía, poder social, prestigio cultural, hacia un desarrollo monstruoso: hay en esto mucho menos una compensación que un corolario a la alienación general de las condiciones de crecimiento de las capacidades en el capitalismo, especialmente en su etapa final.

greso, la personalidad abstracta pierde íntegramente su dinamismo y se esclerosa, ahondándose su separación con la personalidad concreta. Volvemos a hallar aquí, en el campo de la teoría de la personalidad, todo el análisis económico de Marx sobre el *trabajo alienado*: en el presente caso, el trabajo social deja de ser una «manifestación de sí» para rebajarse al nivel de un mero medio deshumanizado de «ganarse la vida». Todo el dinamismo restante se retira entonces al otro sector, el de la personalidad concreta, en el cual las innegables contradicciones de la personalidad abstracta, y de la personalidad a secas, *no encuentran solución*, sino que *huyen* de su irresolución. Puesto que, en el capitalismo, este sector es para la gran mayoría de los hombres el de una actividad individual separada de las fuerzas de producción modernas, escindida de las relaciones sociales decisivas de los hombres entre sí, este dinamismo sólo hallará aplicación en actividades restringidas, en derivaciones y compensaciones mezquinas que, por su parte, no podrán hacer otra cosa que disminuir su propia tasa de composición orgánica: el individuo ni siquiera aprenderá nuevas maneras de «manifestarse» en su vida concreta, sino que se limitará a reproducir en el sector II las ya adquiridas. Este análisis de la dicotomía ya está sugerido en una de las páginas de *La ideología alemana* más profundas desde el punto de vista psicológico, donde Marx subraya

«. . . la conexión entre los placeres de los individuos en cada época y las relaciones de clases, originadas a su vez por las condiciones de producción y cambio dentro de las cuales viven estos individuos; la pobreza de los placeres hasta ahora conocidos, extraños al contenido real de la vida de los individuos y en contradicción con él».

Y, en un pasaje tachado en el manuscrito, Marx precisaba:

«De una manera general, los placeres de todas las castas y clases que hasta el presente han existido no podían ser sino pueriles, agotadores o brutales, porque estaban siempre separados del conjunto de la actividad, del verdadero contenido de la vida de los individuos, y se reducían a dar más o menos una apariencia de contenido a una actividad que estaba desprovista de él».[66]

En las condiciones de una marcada dicotomía, y sea cual fuere su edad biológica, un individuo deriva hacia la estructura senil de la personalidad, vale decir, una en la cual predomina el cuadrante IIc, sin otra relación que la abstracta con la importancia relativa, socialmente inevitable en quien debe ganarse la vida, del cuadrante IIa: la actividad abstracta no es ya más que *medio* para ganarse una vida concreta que, lejos de ser ella misma una finalidad en sí, desempeña el papel de *compensación* ilusoria de la alienación de la vida abstracta. Por lo tanto, una personalidad de esta índole está alienada hasta el tuétano por las relaciones capitalistas más o menos disfrazadas de «datos» psicológicos. Su profunda dicotomización, obstáculo invencible para cualquier progreso ulterior, solo expresa en última instancia la separación

66 *L'idéologie allemande*, pág. 460.

primordial entre el individuo y las fuerzas productivas, que escinde su vida misma en dos partes fortuitamente reunidas, y entre las cuales, si cabe decirlo, no circula ya el alma. Agreguemos a esto grandes defectos superestructurales, una inconsciencia general de las relaciones sociales, y, por consiguiente, humano-reales, y tendremos el retrato resumido del individuo biográficamente alienado, al punto de ser una *víctima aquiescente* de una forma de sociedad que ha destruido literalmente su personalidad. Quizás esta breve introducción hipotética al esclarecimiento de la vida mezquina, en una de sus modalidades características de la sociedad burguesa, ayude a leer esas páginas tan ricas de los *Grundrisse* donde Marx compara las formas de individualidad propias de los diversos tipos de relaciones sociales:

«En la economía burguesa y la época correspondiente rige, en lugar del despliegue íntegro de la interioridad humana, el desposeimiento completo; esta objetivación universal aparece como total, y la inversión de todas las trabas unilaterales, como sacrificio del fin en sí a otro completamente exterior. Por ello el juvenil mundo antiguo se presenta como un mundo superior. Y lo es efectivamente, dondequiera que se busque una figura acabada, una forma y contornos bien definidos. Es satisfacción en escala limitada, mientras que el mundo moderno deja insatisfecho, *o bien, si está satisfecho, es trivial*».[67]

Pero este esbozo de análisis de una de las formas de obstáculo con las cuales tropieza la reproducción ampliada de la personalidad no acaba en sí mismo; tiene como función sugerir investigaciones sobre las condiciones generales de eliminación de estos obstáculos. En efecto, tal como la comprendemos, la tarea más elevada que le toca cumplir a la psicología de la personalidad no es alguna «clasificación» de los «tipos» efectuada a partir de criterios más o menos fenoménicos y extraños a la vida humana real, con vistas a proporcionar a los individuos la satisfacción especulativa de situarse ellos mismos en una nomenclatura, e incluso, más prosaicamente, a facilitar su inserción en un proceso socio-educativo o un sistema de división del trabajo preestablecido; antes bien, es descubrir las raíces comunes y las formas psicológicas singulares de la limitación del desarrollo de las personalidades en una sociedad dada, e indicar, en cuanto a lo que dependa de la psicología, las condiciones de su supresión. ¿Cómo puede ser que, en una sociedad dada, junto a muchos individuos de exiguo desarrollo, que ni siquiera piensan o desean luchar contra las condiciones de su desmedro, existan otros, que sin embargo son sus *semejantes*, cuyo desarrollo insinúa una elevada idea de las posibilidades del hombre, y que hasta luchan contra la situación disminuida de los primeros? ¿Y qué hacer para que los primeros se eleven cada vez más al nivel de los segundos, o sea, para que en el incesante aumento de la diversificación de las personas el conjunto de los individuos llegue al máximo florecimiento que implica una etapa determinada del desarrollo histórico? En lo que concierne a esta importante cuestión, ¿no podrá aportar elementos parciales de respuesta la reflexión acerca del fenómeno de

67 *Fondements*, vol. I, pág. 450. Las bastardillas son mías.

la tendencia decreciente de la tasa de progreso, llevada aquí a cabo de modo muy conscientemente hipotético y puramente indicativo? Hemos visto que, de una manera esquemática, la tendencia decreciente de la tasa de progreso es el resultado de una triple determinación: biológica (degradación de la capacidad de aprendizaje), social (disminución y hasta anulación del incitamiento social al aprendizaje, más allá de cierto punto), y específicamente psicológica (descenso de la tasa de progreso producida «en forma espontánea» por el aumento de la composición orgánica de la personalidad). Si dejamos de lado la primera, que no se ajusta a nuestro propósito, la segunda se presenta a primera vista como una condición decisiva, una clave del problema. El excentramiento social de la esencia humana, formulado claramente por primera vez en la *Sexta tesis sobre Feuerbach*, se expresa aquí por el hecho evidente de que las perspectivas de desarrollo de la personalidad humana implican por fuerza la radical transformación de las relaciones sociales: el paso revolucionario del capitalismo al socialismo es, tanto para el individuo como para la sociedad, la condición manifiesta de la emancipación.

En efecto, debido a que separa al individuo de las fuerzas productivas, convierte en mercancía al hombre mismo, funda el enriquecimiento social en el robo del tiempo de trabajo y el tiempo libre de la mayoría,[68] el capitalismo esclerosa y dicotomiza a las personalidades hasta en su fuero interno. Ahora bien, aun efectuada dentro de las condiciones históricas menos favorables y cargada de los más pesados impedimentos, la transición hacia el socialismo *elimina el obstáculo más decisivo* en la materia, cosa que no significa, desde luego, que disuelva instantáneamente las contradicciones heredadas de las relaciones sociales anteriores. Poniendo fin a la separación de principio entre el individuo y las fuerzas productivas, a través de la socialización de los medios de producción, liberando al hombre de la forma mercancía, haciendo desempeñar, en la determinación de los ingresos, un papel real y directo a la cantidad y calidad del trabajo aportado, el socialismo —aun cuando no anula por completo la oposición entre trabajo concreto y abstracto, y en consecuencia entre personalidad concreta y abstracta— crea las condiciones objetivas para que esta oposición deje de tomar la forma de una *contradicción antagónica*: aunque solo sea por esto, representa también para la personalidad humana un vuelco de importancia verdaderamente histórica. Así como emancipa al crecimiento de las fuerzas productivas sociales de los imperativos de la ganancia capitalista, libera en su principio al desarrollo de las capacidades individuales de la limitación exterior que configura, en el capitalismo, la evaluación *mínima* de la fuerza de trabajo. Por medio tanto de su base económica como de las medidas sociales, políticas y culturales que involucra normalmente, inicia el vastísimo proceso histórico que disipará la dicotomización de los individuos y hará coincidir en un nivel superior el trabajo *social* y la manifestación *de sí*. En tal sentido —según señalaron con mucha frecuencia los más diversos observadores de la realidad socialista, cuando supieron dar pruebas de amplitud espiritual y de sentimientos—, este nuevo modo de relaciones sociales

68 Cf. *Fondements*, vol. II, págs. 222 y 226.

facilita el camino hacia la reconciliación del hombre consigo mismo, el desarrollo de cada personalidad; las relaciones yuxtaestructurales pueden, al fin, comenzar a volverse concretamente recíprocas, entre esencia humana objetiva y existencia individual: el humanismo marxista recibe aquí una profundísima confirmación experimental. Por eso no existe investigación empírica más instructiva, para la teoría de la personalidad, que estudiar en detalle, tan lejos de toda inquietud apologética como de cualquier rechazo prejuicioso, las *transformaciones reales* de las formas de individualidad y estructuras de las personalidades singulares, inducidas en los individuos por las sociedades socialistas en sus diferente fases, habida cuenta de las condiciones históricas particulares imperantes en cada país.

Pero, sin duda, un estudio semejante no dejaría de poner de manifiesto hasta qué punto esta forma de sociedad, etapa superior de la emancipación humana, es tributaria —por encima de las secuelas durables de las formas sociales precedentes— de necesidades históricas que no podría desconocer en ninguna medida sin infligirse a sí misma, al igual que a los individuos que se desarrollan en ella, gravísimos daños. En particular, si, como Marx repite a menudo, el desarrollo de las capacidades de los individuos deriva ante todo de la apropiación de las *fuerzas productivas* que ellos realizan sobre la base del trabajo social, es evidente que un progreso sustancial de las capacidades de la mayoría, y con él la anulación de los efectos esclerosantes que la tendencia decreciente de la tasa de progreso opera en las personalidades, supone en último análisis un desarrollo universal de estas fuerzas y su reproducción incesantemente ampliada. Es lo que Marx subrayaba ya en *La ideología alemana*, cuando hacía depender la supresión de la alienación en los individuos en primer lugar de ese desarrollo,

«condición práctica previa absolutamente indispensable, ya que sin él se generalizaría la *escasez*, y con la *necesidad* recomenzaría también la lucha por lo necesario, y se volvería a caer fatalmente en la misma vieja inmundicia».[69]

Olvidar esta verdad marxista cardinal, e imaginar, como se ha hecho en China, que una revolución cultural voluntarista podría hacer avanzar masivamente las *conciencias* más allá de las *bases reales de la vida social*, constituye un error teórico y político de primera magnitud; y, después de cuanto se ha dicho sobre la teoría de la personalidad que se articula con el materialismo histórico, parece permitido agregar que es *asimismo* un error psicológico fundamental, por otra parte empíricamente comprobable en sus efectos. Pero si, con todas las transformaciones de las relaciones sociales que posibilita, el crecimiento de las fuerzas productivas es la condición objetiva última del crecimiento de las capacidades individuales y de las transformaciones correlativas de los empleos del tiempo, de ningún modo se desprende de ello que las dos series de procesos se desarrollen por su lógica interna, según el mismo ritmo. Al contrario; por regla general, el ritmo de acuerdo al cual las contradicciones biográficas maduran y exigen solución es, por

69 *L'idéologie allemande*, págs. 63-64.

supuesto, mucho más veloz que el del desarrollo social en su conjunto. Esquematizando en extremo y dejando de lado muchos otros aspectos de la cuestión, parece poderse ver en este desfasaje temporal, inevitable en sí dentro del propio socialismo, un riesgo permanente de limitación de las capacidades individuales, de tendencia decreciente de su tasa de progreso, de esclerosis y dicotomización de las personalidades. Aunque ya no se inscriba en el núcleo mismo de las relaciones de producción como en el capitalismo, cosa que representa un enorme avance histórico y libera a las contradicciones existentes de su carácter *intrínsecamente antagónico*, es evidente que existe en el socialismo la posibilidad de que la ley de correspondencia necesaria entre capacidades y empleo del tiempo sea contrarrestada, de modo más o menos radical, por la lentitud relativa de evolución de las formas objetivas de individualidad; de que la insuficiente movilidad del producto de la actividad abstracta desvíe el dinamismo psicológico hacia las formas mezquinas de la vida, a la cual se da el muy exacto calificativo de *privada.*

A este respecto, y pese a sus dificultades en otros planos, el «período heroico» del *pasaje* al socialismo se presenta como más fácil que su compleja *construcción* ulterior: para las personalidades producidas dentro del capitalismo y víctimas de sus contradicciones, este exaltante período de la transición en el que la historia avanza temporariamente tanto o más rápido que la personalidad misma, ofrece inmensas posibilidades de aceleración de los progresos de las capacidades individuales, de reforma de las estructuras del producto psicológico y del empleo del tiempo, así como de reconciliación entre vida abstracta y concreta, de solución de los problemas de relaciones con la sociedad y de relaciones interpersonales. Pero cuando las nuevas relaciones sociales se estabilizan, las cosas se presentan de un modo muy distinto para las generaciones formadas en su interior. El beneficio psicológico de la instauración del socialismo está entonces directamente unido a la utilización efectiva y multiforme de la *superioridad cualitativa* que configuran la colectivización, la desalienación del trabajo y las relaciones sociales, la eliminación de los obstáculos de clase que estorbaban el progreso en todos los campos. Verdad es que la personalidad sigue siendo determinada siempre por una esencia humana excentrada, por formas de individualidad sociales, por una lógica objetiva del empleo del tiempo, que *no está en su poder individual inmediato modificar, según los ritmos y en el sentido que le conviene.* Pero es propio del socialismo dar a *cada uno* las más amplias posibilidades de participar en los esfuerzos *colectivos* que se emprenden para modificarlas, y con ello de derivar precisamente el dinamismo psicológico —que en el sector I las condiciones no permiten todavía absorber más allá de cierto punto— hacia las actividades sociales de transformación de estas condiciones; en otras palabras, de abrir a las contradicciones fundamentales de las personalidades que las relaciones sociales no han eliminado en una etapa dada de su desarrollo el más vasto campo para *exteriorizarse socialmente* y hallar una solución relativa en las actividades militantes, en el sentido más amplio y diverso del término; en las actividades creadoras que contribuyen, cada una a su manera, a elevar la sociedad hacia un plano superior. De un modo general, las contradic-

ciones esenciales de las personalidades cuyas bases aún no ha disuelto el desarrollo histórico, o bien se ocultan adentro, en la dicotomización y la vida privada, o bien son perseguidas afuera, en el excentramiento consciente de la vida militante. Adviértase aquí la importancia propiamente *vital* que reviste, incluso desde el punto de vista de la psicología de la personalidad, la *democracia socialista.* Es que justamente la democracia socialista viviente concreta la eliminación de todo obstáculo de clase que impida a los individuos asociados dirigir sus propios asuntos, permitiéndoles por consiguiente alcanzar, dentro de los límites existentes históricamente, un desarrollo multiforme de sus capacidades —inclusive la de gobernar el Estado, según la expresión de Lenin—, y con ello también extender estos límites al pleno crecimiento de su personalidad. En cambio, una sociedad socialista que no diera cabal desarrollo a las formas de democracia correspondientes, encerrando a los individuos en las contradicciones de su personalidad, los empujaría necesariamente hacia la dicotomización y sus paraísos artificiales, sean cuales fueren; vale decir que, paradójicamente, reactivaría algunas de las contradicciones psicológicas características del capitalismo, y lo que es peor, privadas de la perspectiva de la revolución socialista liberadora. Una vez más vemos aquí hasta qué punto la psicología de la personalidad, así comprendida, no aleja del análisis político sino que, al contrario, acerca a él. Es profundísima vocación *política* del socialismo crear democráticamente confianza en las masas; también de esto depende por entero la solución de los problemas *psicológicos* del hombre del socialismo.

Sin embargo, aun cuando el socialismo, utilizando lo mejor posible sus virtualidades democráticas y humanistas superiores, libere al producto psicológico de las actividades de aprendizaje de todo límite, salvo el del nivel general que alcanza en cada época el desarrollo social mismo, y esté por ello en situación de producir hombres de desarrollo superior, la tendencia «espontánea» a la tasa decreciente de progreso parece aún llamada a manifestarse. En el socialismo, al igual que en el capitalismo, la proporción en la cual una misma cantidad de actividades de aprendizaje modifica el fondo fijo de las capacidades y mantiene la plasticidad de las estructuras de la personalidad desciende sin cesar, a medida que aumenta la suma de capacidades ya adquiridas. ¿Habrá que admitir, en este sentido, que en toda sociedad cada personalidad tiende necesariamente a la esclerosis, por el hecho mismo de su avance y con independencia de los efectos de la senectud biológica? Sería inevitable esta conclusión pesimista si el fenómeno de la tendencia decreciente examinado fuera en verdad *espontáneo,* como parece serlo, vale decir, independiente de las estructuras sociales y de su transformación histórica. Pero esta es una ilusión. Hasta ahora hemos considerado el fondo fijo de la personalidad como una simple suma de capacidades idénticas, pero también exige un análisis de orden *cualitativo.* Es evidente que, ateniéndonos a las observaciones más elementales, no pueden ser mezcladas formas de capacidad tan diferentes como la competencia en una rama determinada de la producción material y la aptitud para la investigación científica, la cultura artística y la experiencia en la organización social, el talento pedagógico y el entrenamiento deportivo. De hecho, en la medida en que el patrimonio

social humano a partir del cual se desarrolla psíquicamente el individuo es poco menos que inagotable en la vida de un hombre, el fondo fijo de las capacidades, por vasto y diverso que pueda ser en una personalidad, continúa siempre teniendo lagunas cualitativas: en todo individuo, la composición orgánica de la personalidad es algo intrínsecamente desigual. En tales condiciones, el hecho de que en algún sector bien definido de las capacidades —tal como la competencia respecto de una actividad profesional dada— tienda a producirse de modo espontáneo una tasa decreciente de progreso a medida que se produce el desarrollo —cosa por supuesto inevitable—, y que, en este sentido, el dinamismo psicológico propenda a excluirse poco a poco del campo que ha fecundado, no impide en absoluto a las actividades de aprendizaje desplazarse *hacia otros sectores de composición orgánica más baja, donde, por lo tanto, continúa siendo siempre posible una tasa elevada de progreso*, manteniendo así la plasticidad general de la personalidad. Pero lo dicho supone que el individuo tiene la posibilidad social de transformar las bases mismas de su empleo del tiempo en función de las exigencias de su vida personal. Esta posibilidad social no puede ser brindada a todos de modo efectivo sin un desarrollo universal de las fuerzas productivas, una extrema fluidez de todas las relaciones sociales, la utilización de medios considerables que permitan a cada individuo desarrollarse en todos los sentidos; en síntesis, supone, por encima del socialismo mismo, las bases materiales y culturales del *comunismo* propiamente dicho.

Mientras estas condiciones objetivas no estén reunidas, la masa de los individuos queda sujeta, en mayor o menor medida, y con frecuencia durante la vida entera, a cierto número de tareas sociales con exclusión de todas las demás, y, en tal situación, irremisiblemente condenada a la tasa decreciente de progreso. Dicho descenso, en consecuencia, no es de ningún modo «espontáneo», sino en realidad efecto de la subordinación del crecimiento psicológico a un sistema fraccionante de división del trabajo, que refleja por su parte los límites del desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales. Desde luego, el movimiento histórico a través del cual se desarrolla de modo incesante la división técnica del trabajo no parece destinado en el porvenir a disminuir ni retroceder: al contrario, es imposible que un progreso de las fuerzas productivas y capacidades humanas correspondientes no suponga y entrañe una diversificación creciente de las actividades, aunque por otro lado simplifique o suprima sus antiguas formas. En este sentido, hacer depender el desarrollo integral de los individuos futuros de una abolición de la división del trabajo *en general* equivaldría a declararla imposible para siempre. Pero el comunismo, utilizando a fondo las virtualidades de la sociedad sin clases y suprimiendo, sobre la base de un enorme desarrollo de las fuerzas productivas, las diferencias esenciales entre trabajo manual e intelectual, en la ciudad y en el campo, liberará completamente a los hombres de las condiciones que los sujetaban a tareas fragmentarias, y hará posible *una polivalencia y una movilidad ordenadas de los individuos, en función de las exigencias internas de su crecimiento en el sistema diversificado de las actividades sociales*: en esto radica la solución de la contradicción entre la necesidad de la división técnica del trabajo y la del

desarrollo integral de los individuos. Sin duda esta idea no se halla todavía expresada de manera muy exacta en *La ideología alemana*, donde Marx y Engels hablan de la abolición de la división del trabajo sin haber analizado aún con suficiente detenimiento los distintos aspectos de este vastísimo fenómeno histórico.[70] Pero desde *Miseria de la filosofía*,** y con mayor razón en las grandes obras de la madurez, *El capital* y el *Anti-Dühring*,[71] las cosas están muy claras. Dice Marx en *El capital* que la gran industria moderna

«requiere el cambio en el trabajo, la fluidez de las funciones, la movilidad universal del trabajador; (ella) obliga a la sociedad, bajo pena de muerte, a reemplazar el individuo fraccionado, sobre el cual pesa una función productiva de detalle, por el individuo integral, que sabe hacer frente a las más diversas exigencias del trabajo, y que en sus funciones alternativas no hace más que dar libre curso a sus diferentes aptitudes naturales o adquiridas».[72]

Y, en el *Anti-Dühring*, Engels destaca que cada individuo tendrá «la posibilidad de perfeccionar y ampliar, en todas las direcciones, el conjunto de sus facultades físicas e intelectuales», dentro de una sociedad que formará

«productores desarrollados en todos los sentidos, que comprenderán las bases científicas de la totalidad de la producción industrial, de la cual cada uno de ellos habrá recorrido, en la práctica, una serie de ramas, de un extremo a otro».[73]

Esta diversidad simultánea y sucesiva, esta movilidad de las actividades, apoyadas en una formación politécnica básica y sin cesar prolongadas mediante la rica utilización de un tiempo libre creciente, son la clave del desarrollo universal de los individuos. Por lo demás, desde los grandes hombres de la Antigüedad hasta los eminentes líderes del movimiento obrero moderno, pasando por los individuos más universales del Renacimiento o el siglo XVIII, ya ha sido dada muchas veces en las mismas sociedades de clase la prueba de que esta no es una mera opinión marxista, en la medida en que con carácter más o menos excepcional, y en forma necesariamente parcial, aquellas han prefigurado algunas de las condiciones sociales que el comunismo concretará universalizándolas. De este modo, el comunismo, sin el cual no podría haber desarrollo verdaderamente universal de cada individuo, pero que a su vez tampoco podría existir sin individuos universalmente desarrollados, abre magníficas perspectivas para la lucha contra la ley de la tendencia decreciente de la tasa de progreso, así como para el pleno crecimiento de las personalidades. Si es cierto, como hacía notar

70 *Ibid.*, págs. 62-63, 93-94.
71 *Le Capital*, vol. I, págs. 161-67; *Anti-Dühring*, vol. III, págs. 325-37.
72 *Le Capital*, vol. I, pág. 166 («...Das Teilindividuum, den blossen Träger einer gesellschaftlichen Detailfunktion, durch das total entwickelte Individuum, für welches verschiedne gesellschaftlichen Funktionen einander ablösende Betätigungsweisen sind». *MEW*, vol. 23, pág. 512).
73 *Anti-Dühring*, págs. 333 y 336.

Engels, que «dividiendo el trabajo se divide también el hombre»,[74] se fraccionan sus capacidades, se dicotomiza su personalidad, la forma comunista de la organización de la actividad social permitirá, en cambio, no solo un libre desarrollo de cada grupo de capacidades tomado por separado, sino una interpenetración y fecundación recíprocas de unas por otras —sentido práctico y reflexión teórica, aptitudes artísticas y responsabilidades sociales, etc.—, ampliando continuamente la tasa de progreso mediante la variación del empleo del tiempo, y manteniendo el dinamismo general de la personalidad en el más alto grado. Tales hombres, en virtud de haber escapado en la misma medida de las alienaciones sociales e *interiores*, de haberse emancipado de las formas de conciencia e inconsciencia donde se refleja cada impotencia histórica, merecerán realmente que se los llame hombres *libres*.
Pero aunque es verdad, como decía Marx en *La ideología alemana*, que la sociedad comunista es, en rigor,

«la única donde el desarrollo original y libre de los individuos no constituye una frase hueca»,[75]

esto no significa en modo alguno que, a la espera del comunismo, los individuos no puedan conquistar en proporciones muy variables una real libertad, dentro de los límites y a través de las contradicciones existentes. Atestigua de modo patente esta variabilidad la extrema diversidad de las personalidades y de su grado de emancipación en el seno del capitalismo. Se podría abrir aquí un nuevo y extenso capítulo de la ciencia de la personalidad, sobre el cual, antes de terminar, aventuraremos algunas breves observaciones: el de las *formas generales de la dialéctica del desarrollo personal* en la sociedad capitalista. No se trata en este caso de volver subrepticiamente a una especie de tipología, vale decir, a una concepción abstracta de la esencia, sino de esbozar las principales posibilidades lógicas a través de las cuales cada biografía sigue su trayectoria singular. Según nuestra hipótesis, estas posibilidades se hallan de hecho inscriptas en las formas generales de individualidad y contradicciones esenciales correspondientes que define cada sistema de relaciones sociales. En el capitalismo son dominadas por las contradicciones generales entre actividad concreta y abstracta, entre lógica interna y necesidad social del empleo del tiempo. En un primer instante puede parecer, es verdad, que algunos individuos, principalmente en la clase dominante, tienen la posibilidad de escapar de estas contradicciones, ya que su posición privilegiada en la división del trabajo y las relaciones sociales permite que su actividad *social* coincida en lo esencial con su vida *concreta*, que las necesidades *externas* concuerden con la lógica *interna* de su empleo del tiempo. Esos casos de *equilibrio* y *vida satisfecha*, que pueden expresarse en personalidades notables, hasta de cierta grandeza, hacen creer a observadores superficiales que el capitalismo no es tan radicalmente inhumano como dicen los marxistas, o que, en todo caso, el individuo puede elevarse por encima de las relaciones sociales, al contrario de lo que afir-

74 *Ibid.*, pág. 331.
75 *L'idéologie allemande*, pág. 482.

ma el materialismo histórico; y no cesan de servir como ilustración a las ideologías humanistas que desconocen o encubren esta necesidad y esta inhumanidad. Si se mira bien, sin embargo, el hecho evidente de que tal equilibrio, en el capitalismo al igual que en cualquier sociedad de clases, represente siempre el *privilegio* de un pequeñísimo número y tenga por corolario inevitable el desequilibrio, a veces espantoso, de la vida de la mayoría, se expresa, dentro mismo de las personalidades consideradas, en el carácter *parasitario* del equilibrio y en el carácter *ilusorio* de la coincidencia entre actividad abstracta y concreta. Si estas personalidades parecen superar las contradicciones del capitalismo, es solo porque se encuentran fortuitamente cómodas en él, al punto de que suelen no tener siquiera conciencia de ello. En esto reside, pese a su grandeza aparente, su fundamental estrechez de espíritu, pues en el capitalismo la vida satisfecha jamás puede hallarse exenta de filisteísmo.

La otra forma decisiva que asumen las contradicciones básicas del capitalismo en la personalidad es la dicotomización y el repliegue sobre la vida privada. Tenemos aquí el reverso de la vida satisfecha, encerrado dentro de las mismas contradicciones, pero que, en lugar de encontrarse a sus anchas por privilegio, conoce el destino común de chocar con este. En un caso como en otro, la personalidad no logra apoyarse en sus contradicciones básicas y alimentar en ellas su dinamismo; en uno u otro nivel, está condenada a la tendencia decreciente de la tasa de progreso y a la esclerosis. La única posibilidad que existe de evitar, en cierta medida, este doble escollo dentro del capitalismo mismo es que el individuo, sin dejar de hacer la experiencia profunda de contradicciones esenciales que no está en sus manos abolir, halle no obstante la fuerza para resistir a la dicotomización. Una fuerza semejante, desde luego, no puede encontrarse en la mera «voluntad», vale decir en un desarrollo puramente estructural, sino, en el nivel mismo de la infraestructura, en un cierto peso específico de actividades no dicotomizadas en el centro del empleo del tiempo. ¿Pueden cumplir esa función las actividades que antes calificamos como intermedias, en particular las relaciones interpersonales, que sobrepasan al individuo sin ser, no obstante, sociales en sí mismas y en términos estrictos (el amor, la amistad)? Sí y no. Precisamente en la medida en que no son *relaciones sociales*, en el sentido principal que da a esta noción el materialismo histórico, las relaciones interpersonales pueden emanciparse, mediante el simple esfuerzo de los individuos, más o menos de las alienaciones que el modo de producción *impone* a la actividad social abstracta, y este sector de actividad psicológica parcialmente desalienada, este modo de relaciones humanas «verdaderas», que parecen prefigurar una sociedad donde todas las relaciones serían de esta naturaleza, puede provocar que la personalidad en su conjunto rechace la dicotomía, puede comunicarle un dinamismo que no se deje encerrar en las formas alienadas de la actividad social ni en las formas mezquinas de la vida privada. En este caso, la lógica profunda de las relaciones interpersonales las impulsa hacia la vida militante, en el sentido muy amplio que conferimos aquí a este término. Pero no tiene menor importancia el no perder jamás de vista las diferencias cualitativas que subsisten entre la pareja o el pequeño grupo de las relaciones

interpersonales y las relaciones sociales propiamente dichas, o sea, ante todo, las relaciones de producción, cuya importancia determinante en última instancia ha establecido el materialismo histórico. Dejando por sí mismas fuera de su esfera a la actividad social abstracta —cosa que facilita su desalienación parcial pero también limita estrechamente su alcance inmediato—, las relaciones interpersonales arriesgan de modo continuo no solo no contribuir a la lucha contra la dicotomización general de la personalidad, sino encerrarse en esta a título de sector privilegiado, más o menos ilusoriamente no dicotomizado, vale decir, de hecho, *consolidarla* ofreciéndole la compensación de una seudosolución no decisiva, la coartada incluso de otra forma de repliegue en la vida privada. En esto estriba la radical ambigüedad de relaciones como el amor y la amistad, puntos de sutura o disfraz de la escisión entre personalidad concreta y abstracta, ambigüedad que se refleja en las disertaciones del humanismo filosófico sobre las relaciones del Yo y del Otro, las cuales tienen un sentido por completo distinto según anuncien un paso al materialismo histórico o, por el contrario, delaten un retroceso al idealismo antropológico.

A nuestro entender, a ello se debe en definitiva que no haya, dentro de los límites históricos existentes, solución profunda para el problema central de la dicotomización que no arraigue en la infraestructura esencial de la personalidad, es decir, la actividad abstracta, el trabajo social, donde el individuo está en contacto más o menos directo con las fuerzas productivas y las relaciones sociales decisivas. Es propio del capitalismo, por cierto, establecer una separación extrema entre trabajo concreto y abstracto, y subordinar *socialmente* el primero al segundo. No obstante, *el trabajo abstracto conserva su aspecto concreto*, el cual, *psicológicamente*, no está destinado a la irrevocable subordinación a su contrario. Formulo la hipótesis de que la más determinante condición infraestructural de la resistencia a la dicotomización es que, en una personalidad dada, la P/N general del aspecto concreto del trabajo social abstracto es elevada. Esta es, en resumen, la condición que se expresa en el *amor por el oficio*. El hombre que ama su oficio está habilitado para no dejarse imponer pasivamente la tasa decreciente de progreso en el sector de su actividad abstracta; en otras palabras, se halla, a pesar de las condiciones capitalistas, en situación de continuar desarrollando sus capacidades en este sector, *no para el producto abstracto, sino para sí mismo*, por lo tanto, de enriquecer su personalidad concreta a partir de la actividad que despliega en contacto con las fuerzas y relaciones de producción decisivas; y, recíprocamente, de encauzar las disponibilidades de empleo del tiempo y el dinamismo de la personalidad concreta a favor del desarrollo de la actividad social. Pero como en general las relaciones capitalistas niegan simultáneamente a estas capacidades en pleno desarrollo posibilidades correspondientes de inversión en la actividad abstracta, la personalidad en su conjunto es objetivamente impulsada, con fuerza extrema, a tomar conciencia del excentramiento social de sus bases,[76] y a derivar su dinamismo sin em-

76 Cf. *Fondements*, vol. I, pág. 426: «Si descubre que los productos del trabajo son los suyos, condena la disociación de sus condiciones de realización y juzga que se le impone una situación intolerable, el obrero habrá adquirido una con-

pleo hacia la actividad de transformación de estas bases excentradas, lo cual le aporta *de modo ininterrumpido* un medio fundamental de desarrollo *no dicotomizado* en el seno mismo de una sociedad dicotomizante. Aquí es clara la hondura de los vínculos existentes entre la frustración de un amor por el oficio y la necesidad de una vida militante, cosa que el movimiento obrero comprobó empíricamente hace ya mucho tiempo: un mal obrero casi nunca es un buen militante.
Se comprende además por qué la vida militante —entendiendo por esto la participación activa en toda actividad colectiva de transformación emancipadora de las condiciones sociales, incluso cualquier actividad social de creación que contribuya a elevar la sociedad a un plano superior— se halla tan alejada del sacrificio ascético de sí mismo en beneficio de las «generaciones futuras» como del cálculo egoísta bien comprendido: en sus formas sanas, ella representa precisamente la superación de esta contradicción, la única anticipación parcial posible, para el individuo de la sociedad de clases, de lo que será la vida desalienada en la sociedad sin clases futura. Es lo que Marx sugirió a menudo, por ejemplo en los *Grundrisse*, donde brinda una aplastante refutación de la mistificación burguesa, que sigue resurgiendo aún en nuestros días, y según la cual los proletarios deberían renunciar en su propio interés a su vida concreta, «ahorrar practicando la abstinencia».[77] Ahora bien, Marx muestra que el proletario, «haga lo que haga, no economizará para él sino *para* el capital». Si durante los períodos relativamente favorables los obreros «llenaran la alcancía», «serían rebajados al nivel animal»;

«muy al contrario, la participación del obrero en los goces más elevados, hasta de orden intelectual, la agitación en favor de sus intereses propios, la prensa y las conferencias, la educación de sus hijos, el desarrollo de sus gustos, etc.; en suma, la única participación posible en la civilización —mediante la cual se distingue del esclavo—, todo esto sólo es posible económicamente si acrecienta la esfera de sus goces cuando los negocios prosperan, o sea, cuando se le dice que economice».[78]

Así, pues, vida militante y desarrollo propio no son términos antitéticos, sino interdependientes. Despojando al máximo precisamente a quienes se encuentran en la base de cualquier creación de riquezas, el capitalismo, además de engendrar sus propios enterradores, produce hombres psicológicamente superiores, con plena capacidad para apreciar su propia vida como la de los demás, aptos para presidir el destino de la sociedad en su conjunto a fin de elevarla a un plano más alto: el proceso psicológico de resistencia de la personalidad a la dicotomización y la esclerosis, que aquí analizamos, es el corolario del proceso sociopolítico por medio del cual la clase obrera, atrayendo hacia sus filas otros estratos de trabajadores manuales e intelectuales, se convierte en heredera de la nación, al par que se pone de relieve la decadencia

ciencia inmensa, que, por otra parte, proviene del modo de producción que se apoya en el capital».
77 *Fondements*, vol. I, pág. 234.
78 *Ibid.*, págs. 236-37.

histórica de la clase dominante. Como lo señalaba ya *La ideología alemana*, hace más de un siglo,

«en la actualidad se tiene la impresión de que es también entre ellos (los proletarios) donde la individualidad se desarrolla más».[79]

Por añadidura, en esto reside la prueba experimental más directamente tangible de que la sociedad sin clases —como afirman los marxistas y a menudo vacilan en creer quienes no lo son— transformará realmente a los hombres, hasta en su fuero más íntimo, aportándoles, en el sentido materialista admisible de la expresión, ese «suplemento de alma» que los humanismos filosóficos y las religiones se han confesado incapaces de instilar por sí mismos en las grandes masas. Si se quiere vislumbrar concretamente qué llegará a ser el hombre del comunismo, basta observar y meditar, extrapolándolas, sobre las transformaciones que, ante nuestros ojos, se operan ya en el activo de los militantes del movimiento obrero moderno.
Sin embargo, los aspectos anticipatorios de la vida militante no pueden hacer olvidar que ella carece de poder para abolir por sí misma las contradicciones sociales objetivas a las que se opone, pero de las que, a la vez, permanece tributaria. Sector por excelencia no dicotomizado de la personalidad, es también, necesariamente, un componente entre varios del empleo del tiempo, y en tal carácter corre siempre el riesgo de agravar otras contradicciones. Si se desprende de la actividad social, a la par concreta y abstracta, donde arraiga normalmente, queda bajo la amenaza de descender al nivel de una mera compensación de estas contradicciones irresueltas, hasta de hallarse subordinada ella misma a una no superada dicotomía general, descomponiéndose entonces en ejecución de tareas casi abstractas o en variante de las relaciones interpersonales, incluso del simple retorno a la vida privada. A este respecto, será con seguridad sumamente instructiva para la psicología de la personalidad una *patología teórica de la vida militante*. Sin embargo, la vida militante, incluso a través de sus retrocesos parciales, se manifiesta portadora del porvenir de la personalidad humana. Entre las tres grandes posibilidades lógicas sobre cuya base nos parece que cada personalidad traza su trayectoria singular en la sociedad capitalista —equilibrio relativo y vida satisfecha, dicotomización y repliegue en la vida privada, excentramiento consciente y vida militante—, la última es la única que no reduce a la personalidad a su condición estrechamente yuxtaestructural, sino que la abre —con la mayor amplitud posible para un período histórico dado— hacia el patrimonio social humano, haciendo de sus contradicciones mismas un factor dinámico de resistencia a la tendencia decreciente de la tasa de progreso, y pudiendo dar a su vida un sentido no alienado, si la actividad militante es objetivamente emancipadora. Verdad es que toda sociedad ha conocido, bajo formas variables, personalidades militantes junto a las figuras —clásicas en la galería de retratos del humanismo— del sabio, el héroe y el santo. Pero en las sociedades precapitalistas, donde las contradicciones entre trabajo concreto y abstracto distaban de ser tan

79 *L'idéologie allemande*, pág. 263.

universales y categóricas como en el capitalismo —y con mayor razón el capitalismo monopolista de Estado, antesala del socialismo—, no podía plantearse todavía una prefiguración del individuo *integral*, sobre todo como fenómeno de *masas*. Es, al contrario, en este doble carácter que las formas de vida militante producidas, sobre la base del capitalismo desarrollado, por el movimiento obrero moderno testimonian una grandiosa mutación de las formas sociales de individualidad, un salto cualitativo de la esencia humana: la posibilidad de que *todos* los hombres alcancen un pleno crecimiento personal —limitado solamente por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, las relaciones sociales y la cultura—, es quizás embrionaria y lejana aún, aunque no cabe duda de que ya *existe*. Nada podría confirmar más profundamente el hecho de que nuestra época es —pese a tantas convulsiones, a tantos fenómenos antagónicos, incluso retrocesos parciales— la del paso general de la humanidad hacia el socialismo y el comunismo, el verdadero fin de la prehistoria de la especie humana, su salida total de la animalidad originaria, el advenimiento tangible de su libertad. Es que si bien la humanidad jamás se plantea otros problemas que los que puede resolver, tampoco se prepara nunca para solucionar sino los que están planteados. Al producir *de modo visible*, en el seno mismo de la peor alienación, hombres excepcionales, tan hondamente desalienados ya, el movimiento histórico revela al poeta, en forma perceptible, lo que una ciencia antihumanista del hombre no siempre sabe ver aún: el mundo está *cambiando de base*. Como dice Marx en los *Grundrisse*, admirablemente:

«En el *plano de las ideas*, la disolución de cierta forma de conciencia basta para matar una época entera. *En la realidad*, toda limitación de la conciencia corresponde a un *grado determinado del desarrollo de las fuerzas productivas materiales*, y por lo tanto de la riqueza. La evolución no solo se efectúa a partir de la antigua base, *sino que esta base misma se amplía*. Esta fase del desarrollo evoca a la floración: la planta florece sobre *esta* base, se marchita por haber florecido y después de haber florecido. Por lo tanto, el más alto desarrollo de esta base es el punto donde ella está más elaborada, donde se concilia con la más alta *evolución de las fuerzas productivas*, y, en consecuencia, también con el más amplio desarrollo de los individuos. No bien se alcanza este punto, toda evolución ulterior es declinación, y todo desarrollo nuevo se hará sobre una nueva base».[80]

Sobre la nueva base que hoy está en vías de desarrollarse en escala mundial, florecerá el hombre desalienado, el individuo integral.

Estas consideraciones topológicas generales no deben hacer olvidar que, en definitiva, la tarea de la psicología de la personalidad es el dominio teórico y práctico del desarrollo de cada individuo, tomado en su singularidad. Por ello parece oportuno presentar, a modo de conclusión y dentro de esta misma perspectiva, algunas breves observaciones sobre la constitución de una verdadera *ciencia de la biografía*. No abriga-

80 *Fondements*, vol. II, pág. 34.

mos, por cierto, la intención de negar que entre la enorme y diversa profusión de obras biográficas escritas desde hace siglos, y en especial durante el nuestro, haya algunas admirables; tampoco es nuestro propósito ocultar la deuda que contraen con ellas cuantos intentan comprender las personalidades humanas. Pero es mínimo el riesgo que correrá de ser contradicho quien afirme que, no obstante, nadie puede resolver de modo convincente *el conjunto* extraordinariamente complejo de problemas que se plantean al biógrafo si no se apoya en una teoría coherente y completa sobre el devenir de la personalidad y en una metodología correspondiente. Mas, si no se está en situación de resolver la serie de problemas planteados, ¿se puede solucionar en verdad el *problema de conjunto de la biografía,* y hacer algo mejor que elaborar con mayor o menor hondura algunos de sus aspectos parciales? Lo extraño sería entonces comprobar qué pocos esfuerzos han sido dedicados hasta ahora a esta importantísima cuestión, si la persistente inmadurez de la teoría de la personalidad no hiciera fácil comprenderlo. Con demasiada frecuencia, lo que hoy se nos presenta como investigación biográfica no es más que una repetición de viejas tentativas, cuyos aportes, pero también cuyas limitaciones y atolladeros, conocemos desde hace mucho. Creemos que ofrece un ejemplo instructivo, precisamente en virtud de su mezcla de modernidad aparente y cabal mediocridad, un ensayo que fue olvidado casi tan pronto como se publicó —tal cual sucede en la actualidad con tantos libros— sobre *El genio adolescente.*[81] Desde el subtítulo mismo: *ensayo de biografía estructural*, los autores prometen mucho; se trataría de «trazar los primeros lineamientos de una ciencia futura, cuyas leyes conviene descubrir: las que rigen la vida humana».[82] Observando con justa razón que «la biografía es, tal como se la practica habitualmente y salvo muy raras y meritorias excepciones, un ejercicio literario, incluso una tarea comercial, y no un estudio científico», afirman que sin embargo, «por su naturaleza misma, ella debería formar parte de la antropología que en la actualidad se elabora a través de las ciencias humanas, y tomando el ejemplo de estas últimas, que han conquistado así su desarrollo y autoridad presentes, someterse a reglas sumamente estrictas».[83]
Pero, ¿qué hallamos en verdad, detrás de estas afirmaciones atrayentes? Series de anotaciones biográficas sobre veinte «genios adolescentes»,[84] yuxtapuestas en una forma lisa y llanamente episódica y coronadas por prematuras interpretaciones tomadas en forma exclusiva del psicoanálisis. La tesis general es tan endeble que nada cuesta sintetizarla sin hacerle traición: el secreto del genio adolescente sería la «influencia dominante del padre = represión muy fuerte de los instintos, y en especial de los impulsos sexuales».[85] «El mínimo común denominador de todos los personajes estudiados en este libro» es el complejo de Edipo, que, «positivo o negativo, ha determinado no solo su conducta

81 J. Brosse e Y. Fauvel, *Le génie adolescent*, París: Stock, 1967.
82 *Ibid.*, véanse solapas.
83 *Ibid.*, pág. 10.
84 Pascal, Leopardi, Chopin, Byron, Pushkin, Toulouse-Lautrec, Du Bellay, Kleist, Caravaggio, Th. de Viau, Cyrano de Bergerac, Jarry, Mozart, Purcell, Rafael, Wateau, Rimbaud, Burns, Van Gogh, Modigliani.
85 *Ibid.*, pág. 120.

sexual sino toda su vida afectiva».[86] «Inhibidos en grado muy intenso»,[87] todos los genios adolescentes «son neuróticos, pero únicamente (...) en potencia», porque disponen de «una válvula de seguridad, la facultad creadora»; son en consecuencia ejemplos cabales «de la eficacia de la sublimación», pero también de «sus peligros, que pueden ser mortales».[88] Pues, «habiendo permanecido toda su vida en estado psíquicamente prematuro»,[89] debían conocer «un destino a veces tan doloroso que llegan a desesperarse y reclamar la muerte. Siempre la sienten venir, la aprehenden; ella los ronda».[90] En resumen, el genio adolescente es resultado de una «fuerte carga libidinosa», que para tener potencia suficiente «debe provenir, en su origen, de un conflicto infantil irresuelto y, por lo tanto, reprimido».[91] Tras el rótulo de «psicobiografía estructural»,[92] se trata, según vemos, de una mera repetición de la idea psicoanalítica de sublimación, bajo una forma que se ha vuelto trivial, y sin que los autores hayan hallado algo nuevo que venza las numerosas objeciones fundamentales que se le oponen desde hace varias décadas; cosa que no le impide, por otra parte, seguir siendo el más frecuente recurso de los biógrafos desprovistos de teoría.

Dejemos incluso de lado las ingenuidades que son propias de estos dos autores [93] para atenernos a los aspectos generales de sus concepciones. Pero, ¿cómo no ver de entrada la grosera petición de principio, el procedimiento sofístico en el cual se apoya la tesis toda? Se nos dice que todos *los* genios adolescentes son neuróticos, «inmaduros psíquicos», en quienes la precocidad no es más que el reverso de «la evolución acelerada (del) ciclo completo de su vida».[94] Ahora bien, estos asertos, que nos son presentados en las páginas finales del libro como conclusiones científicas elaboradas durante largo tiempo, en realidad son pura y simplemente *el postulado mismo* a partir del cual ha sido delimitada previamente la materia que se estudia, y a cuya justificación no se ha consagrado ni siquiera un solo párrafo. En efecto, los veinte genios adolescentes a quienes se refiere el libro fueron elegidos por convención, entre artistas célebres *muertos de los 34 a los 39 años*: no son objeto de la menor tentativa de legitimación científica, ni estas edades límites, ni la selección de veinte nombres entre todos los artistas famosos que responden igualmente al criterio anterior, ni siquiera el hecho primordial de que la calificación de genio adolescente se reserve aquí, no se sabe por qué, a artistas que *murieron jóvenes*. Todo ocurre, pues, como si, habiendo recortado deliberadamente en el conjunto de los artistas de genio precoz una muestra compuesta

86 *Ibid.*, pág. 380.
87 *Ibid.*, pág. 382.
88 *Ibid.*, págs. 388 y 384.
89 *Ibid.*, pág. 385.
90 *Ibid.*, pág. 387.
91 *Ibid.*, pág. 385.
92 *Ibid.*, pág. 14.
93 No solo creen en la herencia psicológica sino también en la astrología, y no consideran improcedente decir, en una obra de pretensiones científicas, que Pascal nació «bajo el signo de Géminis» o Chopin «bajo el de Piscis». *Ibid.*, págs. 393 y 398.
94 *Ibid.*, págs. 385 y 387.

en forma exclusiva de individuos más o menos susceptibles de un enfoque psicoanalítico, y cuyo deceso prematuro no es accidental, nuestros autores desembocaran sin impedimentos en los resultados predeterminados por la hipótesis de la sublimación. Pero basta que se esté dispuesto a recortar la muestra de modo menos arbitrario para que toda la tesis se derrumbe. En efecto: no es en verdad difícil preparar listas opuestas de genios adolescentes, tan precoces como los veinte de los cuales se nos habla aquí y que, no siendo neuróticos, ni estando agotados antes de la cuarentena, sino que, al contrario, han continuado viviendo y produciendo hasta los sesenta, setenta y aun ochenta años, demuestran la falsedad de todas las tesis de nuestros autores, sin excepción. Así por ejemplo J. S. Bach, que escribió su primera cantata a la edad de diecinueve años, había compuesto antes de los treinta y nueve obras maestras como los *Conciertos brandeburgueses*, las *Sonatas y Partitas para violín solo*, o la *Pasión según San Juan*; a la misma edad, Víctor Hugo, que escribió sus *Odas* a los veinte años, había compuesto ya infinidad de sus más bellas colecciones de versos, novelas como *Nuestra Señora de París* y casi todo su teatro, y Chaplin, antes de los treinta y nueve años era ya, sin mencionar las decenas de películas cortas que filmó antes de la treintena, el autor de *El pibe* y *La quimera del oro*. A los veinticuatro años, Goethe había escrito ya *Werther* y *Götz von Berlichingen*, y Picasso, a la misma edad, pintó *Las señoritas de Aviñón*. En cuanto a Marx, tenía veintisiete años cuando redactó las *Tesis sobre Feuerbach*, y menos de treinta cuando escribió el *Manifiesto*. He aquí, pues, algunos ejemplos irrecusables de *genios adolescentes*. Pero, contrariamente a lo que sostienen nuestros autores como tesis general, costará hacerlos pasar por neuróticos; no estuvieron agotados antes de los cuarenta años, su capacidad de creación evolucionó y se afirmó hasta la vejez, la muerte no los obsesionó, se casaron y tuvieron hijos; en suma, se niegan abiertamente a plegarse a los esquemas psicoanalíticos preestablecidos, y su genio rehúsa presentarse como la sublimación de una sexualidad infantil reprimida. ¿Quiere decir esto que no existen *también* genios adolescentes neuróticos? No, por supuesto. Pero significa que la trivial tesis de nuestros autores es, en la mejor eventualidad, el tipo mismo de estas generalizaciones abstractas e inducidas, que por lo tanto permanecen en la superficie de las cosas, incluso con relación a los casos de los cuales constituyen la extrapolación abusiva.

Esto no es todo, ya que si por un lado nada autoriza a sostener, como se hace en el libro comentado, que «todos los genios adolescentes son neuróticos», es por otro muy evidente que también resulta falsa la afirmación recíproca: ningún neurótico es genio adolescente. Esta teoría de la sublimación, por consiguiente, además de no explicar formas de genialidad ajenas a la neurosis, tampoco da cuenta de sus formas neuróticas ni dilucida el hecho mismo del genio, ya que, si se la toma en serio, se adecua de modo indiferenciado a los adolescentes neuróticos, *geniales o no*. Por otra parte, ¿cómo podría una simple teoría *psicológica*, que ignora todo lo que se refiere a las *relaciones sociales*, esclarecer el fenómeno francamente histórico social del genio? Por ejemplo, ¿es posible no advertir que el hecho de que una sociedad dada considere *geniales* producciones intelectuales marcadas por la *neurosis*

supone una serie de condiciones socio-ideológicas, cuyo examen crítico es el paso preliminar imprescindible de cualquier enfoque efectivamente científico del genio? Al igual que todo hecho de estricto orden humano, el genio es, en el fondo, una *relación* y una relación *social*. En cambio, lo que es propio de los esquemas biográficos extraídos tan solo del psicoanálisis, y en términos más generales de toda concepción de la personalidad fundada en el desconocimiento del materialismo histórico, es casi siempre un *realismo psicológico ingenuo* del genio, una *naturalización*, hasta una biologización de las capacidades geniales que se *consideran inherentes al individuo aislado*: sin siquiera iniciar la crítica interna detallada de tales criterios, en ellos se reconoce de entrada la ilusión ideológica del humanismo especulativo y la psicología corriente. Además, no sorprende comprobar que nuestros autores, pretendiendo contribuir a la construcción de una ciencia de la biografía, por consiguiente del individuo concreto, en realidad abordan el problema del genio adolescente ante todo en los términos mistificadores de la descripción de una *personalidad tipo* —*el* genio adolescente en general—, de la cual cada uno de los veinte individuos estudiados sería una mera especificación. A través de estas biografías —dicen— se cree posible discernir «como en filigrana los lineamientos de un tipo único, el Genio adolescente»,[95] cuyas estructuras serían comunes a todos, estando «las personalidades diferenciadas» constituidas exclusivamente por «la distribución y disposición» de aquellas;[96] tan solo a título secundario habría ocasión de «reintroducir lo que las distingue individualmente».[97] La «ciencia» tendría así por objeto constituir generalidades abstractas, y la singularidad concreta del individuo, mera variante del tipo, volvería a caer del lado de la contingencia empírica: lejos de contribuir a la construcción de una ciencia de la biografía, vale decir de una ciencia de lo individual, aprehendida en su esencia concreta, nos aparta irremediablemente de ese propósito la tentativa de fundarla en su integridad sobre el psicoanálisis, intento que, por lo demás, es uno de los más frecuentes, aunque sea de una calidad mucho mejor que el ejemplo, muy corriente, que criticamos aquí. A este respecto, resulta llamativo, verbigracia, comprobar cómo Sartre —que en la *Crítica de la razón dialéctica* reprocha vigorosamente al «marxismo perezoso» el hecho de reducir el individuo a un «esqueleto de universalidad», y de ser incapaz «de generar lo concreto singular (. . .) la persona, a partir de las contradicciones *generales* de las fuerzas productivas y las relaciones de producción»—,[98] se hace culpable a su vez de este error en la medida en que intenta «generar lo concreto individual» partiendo de esquemas psicoanalíticos que sirven de llave maestra aunque sean existenciales. En *Infancia de un jefe*, por ejemplo, se procura convencernos de que Lucien Fleurier se convierte en pequeño fascista a los veinte años, sobre la base de un traumatismo sexual experimentado cuando tenía cuatro: abstracción por abstracción, si fueran estos los dos únicos términos de elección,

95 *Ibid.*, pág. 10.
96 *Ibid.*, pág. 14.
97 *Ibid.*, pág. 376.
98 J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París: Gallimard, 1960, págs. 42-45.

seguimos prefiriendo la de un «marxismo perezoso», que al menos sitúa la evolución ideológica y política de los individuos en su campo esencial. No se trata, en este texto de relativa juventud, de una mera inexperiencia de manejo, donde los temas psicoanalíticos no figurarían para nada, y acerca de la cual se podría discutir si Sartre sigue dando muestras de ella en su *Baudelaire*,[99] o perceptiblemente menos en *Saint Gênet* o el estudio sobre *Flaubert*; por encima de la diversidad de las maneras de utilizarlo, es en sí mismo que el tema psicoanalítico, tomado como base esencial de una ciencia de la biografía, resulta inaceptablemente *reductor*: postula en bloque la reducción de la esencia de la personalidad desarrollada a una «posterioridad» respecto del psiquismo infantil, y la reducción de la singularidad individual a una variante clínica del tipo, definido por impulsos inconscientes, un triángulo edípico y una estructura del aparato psíquico concebidos como inherentes *al* individuo, tomado en su *generalidad abstracta*.

A nuestro entender, es en dirección inversa donde tiene probabilidad de constituirse una real ciencia de la biografía. La biografía expresa conceptualmente «la lógica especial del objeto especial» o no existe. Por lo tanto, las generalidades teóricas que necesita con carácter previo no pueden ser un *modelo de la personalidad* —ni pueden ser empleadas como si lo fueran—, un cañamazo biográfico, un patrón psicológico; en realidad, tales materiales no son sino el producto de una representación ideológica del hombre, ya extensamente criticada aquí y fundada en la psicologización de la esencia humana. Por el contrario, las generalidades legítimas de las cuales puede partir la ciencia de la biografía son en primer lugar las que tienen su fundamento fuera de la individualidad concreta como tal: por un lado, conocimientos psicobiológicos, por otro, psicosociales, en particular las formas sociales de individualidad que están en la base de todas las relaciones temporales de la vida individual. En cuanto a las generalidades relativas a la personalidad propiamente dicha, no tienen la función de enseñarnos por anticipado lo que el individuo singular es en general, sino de aportarnos una ayuda teórica general para elaborar el concepto del individuo singular; a nuestro parecer, son estas las nociones sobre la topología temporal de la personalidad sugeridas aquí a título hipotético, y no cabe duda alguna de que, por medio de un atento inventario crítico se pueden desentrañar muchos materiales científicos de esta índole en el campo de la psicología del niño y del psicoanálisis. Partiendo de allí, la ciencia de la biografía, tal como la comprendemos, tiene esencialmente por tarea captar las estructuras, las contradicciones, la dialéctica de la *vida* personal, a través de la cual se forma y transforma la personalidad singular y se despliega la actividad: desarrollo cuantitativo y cualitativo del fondo fijo de las capacidades; infraestructuras de la actividad, P/N general y empleo del tiempo; superestructuras y formas de conciencia; necesidades internas de correspondencia entre capacidades y empleo del tiempo, contradicciones con las necesidades sociales externas y las formas de individualidad; resultantes principales de las contradicciones en cada etapa, teniendo en cuenta

99 *Baudelaire*, que parece deber muchísimo a *L'échec de Baudelaire*, del Dr. Laforgue, París: Denoël et Steele, 1931.

la coyuntura social en que se desenvuelve la vida estudiada, crisis periódicas de empleo del tiempo, mutaciones eventuales de la lógica general del desarrollo.

En esta dirección parece posible una *biografía científica.* Claro está, el mero enunciado sumario de los puntos de vista que han de ser considerados en cada etapa deja vislumbrar la amplitud de los problemas a resolver, tanto al recoger las informaciones biográficas singulares cuanto en la elaboración general de los datos. Pero al mismo tiempo se perfila una base de principio para abordarlos, hasta para solucionarlos. Este sería por ejemplo el caso de una dificultad principal, hasta ahora no superada ni siquiera en los mejores trabajos biográficos: la *elección de los hechos pertinentes*, entre la multitud inagotable, al menos en principio, de todos los concebibles. Las más de las veces, el biógrafo efectúa esta elección de modo unívoco y de acuerdo con una opción teórica subjetiva en la escala de conjunto de su trabajo; de esta manera, leemos biografías inspiradas desde el principio al fin por el psicoanálisis, o por la caracterología, o por un sociologismo más o menos psicologizado, para no mencionar las biografías «literarias» que se distinguen por un liso y llano eclecticismo ideológico. Ahora bien, la pertinencia de un orden determinado de hechos con respecto a una biografía no puede ser, bajo ningún concepto, resultado de una preferencia subjetiva del biógrafo; constituye en cambio una propiedad objetiva característica de la vida estudiada en una etapa dada de su desarrollo. Una vez planteado así el problema, es evidente que no solo no hay razón alguna para que durante toda una vida sigan siendo pertinentes los mismos órdenes de hechos, sino que es propio de un desarrollo biográfico real *desplazar*, justamente, *las zonas de pertinencia*: si a una edad el seno materno es un elemento sobremanera pertinente, a otras el salario, por ejemplo, lo es incomparablemente más. Sin duda, el hecho de que esta evidencia siga siendo desconocida en la práctica, incluso en biografías notables en otros aspectos, indica a las claras a cuánta distancia nos hallamos todavía de la edad adulta de la ciencia en este campo. ¿Cómo no asombrarnos, por ejemplo, ante la candidez tan frecuente de esas introducciones donde, para «rendir cuenta de los datos sociales», el biógrafo nos informa en detalle sobre la situación económica, política y cultural, tal cual se presentaba al nacer el individuo estudiado —como si, en sus primeros años, el niño pudiese tener en general alguna relación directa con estos elementos—, mientras que ese mismo biógrafo, al parecer libre de una vez por todas de los «datos sociales», y habiendo hecho referencia a la sociedad en el año del nacimiento, cuando no sirve casi para nada, omite ocuparse de ella en el momento en que el individuo llega a la adolescencia o a la edad adulta, vale decir, durante un período en que esos elementos desempeñan un papel de primordial importancia? El problema consiste precisamente en poder captar los elementos de formación *reales*, y las *formas* a través de las cuales lo son, en cada período de la vida estudiada; en definir, por encima de las confrontaciones ideológicas entre freudismo y marxismo, en qué medida lo que el primero enfoca por intermedio del concepto del *superyó parental* debería ser repensado sobre la base de lo que el segundo puede enseñarnos sobre las infraestructuras sociales, familiares, y por intermedio de estas, personales, que

determinan las condiciones en las que, *de hecho*, cada ley puede llegar a ser un elemento pertinente para una personalidad infantil. En términos más generales hay que elucidar la articulación de las fases sucesivas del desarrollo, sin desconocer la persistencia de los efectos de las precedentes sobre las siguientes, pero sabiendo más aún tener en cuenta lo que estas aportan de específico y su capacidad para subordinar a sí mismas, a partir de su propia esencia, todos los datos anteriores.

No obstante, repitámoslo para concluir, estas observaciones sobre una real ciencia de la biografía, como más en general todas las sugerencias teóricas presentadas en este último capítulo, no son para nosotros sino hipótesis indicativas acerca del posible contenido de la psicología de la personalidad que se trata de constituir. Tener conciencia de la magnitud del desafío teórico y práctico que se relaciona con esta constitución es renunciar al mismo tiempo a toda pretensión dogmática en la contribución que se intenta aportarle. En cambio, más allá de las hipótesis, lo que configura un hecho fundamental es que la teoría de la personalidad humana no podría llegar a ser verdaderamente científica, como lo exige la situación actual, sin meditar sobre todos los aspectos y sacar todas las consecuencias de su irrecusable articulación con el materialismo histórico, fundamento de cualquier ciencia del hombre.

Conclusiones. Muerte y transfiguración de la antropología

«Nada está dicho. Se llega demasiado pronto, después de más de siete mil años que existen los hombres. En lo que concierne a las costumbres, como a todo lo demás, se quita lo menos bueno. Tenemos la ventaja de trabajar después de los antiguos, los hábiles entre los modernos». Lautréamont, *Poésies (Préface à un livre futur) (Oeuvres complètes*, Corti, 1938, pág. 326).

Aunque referido en gran medida a psicología, este es, sin embargo, según hemos visto y salvo en el último capítulo, un libro, no de psicólogo, sino de filósofo: su sentido mismo se vincula con esta diferencia. Contra el uso especulativo antes impenitente de la filosofía, a veces incluso de la marxista, admitimos como principio fundamental e intangible que, en cada ciencia particular, el saber concreto no puede originarse en ninguna elaboración filosófica, sino solo en procedimientos científicos específicos; y aun cuando un filósofo sugiera la constitución de una nueva ciencia o la nueva orientación de una ciencia constituida, las indicaciones de contenido que pueda entonces formular sólo pueden aspirar al rango de hipótesis, susceptibles de las validaciones científicas ya existentes o por establecerse. Pero contra la tendencia positivista —tan difundida y arraigada hoy en las ciencias del hombre, al igual que en las de la naturaleza— defendemos la convicción de que el avance de las ciencias requiere más que nunca el aporte que es propio de una filosofía radicalmente no especulativa, no solo como epistemología general, sino como base de principio de la concepción del mundo, vale decir, también del hombre; esta filosofía no es, en nuestra opinión, otra que el materialismo dialéctico e histórico. Aun desde el punto de vista marxista, es muy fundado que Piaget, en nombre de la gran mayoría de los psicólogos, proclame con cierta vehemencia lo incongruente de la pretensión del bergsonismo, el existencialismo o la fenomenología de construir, en su condición de filosofías, una teoría de la memoria, la emoción o la percepción. No obstante, parece permitido acreditar una fecundidad completamente distinta, irrecusable desde el punto de vista de la psicología científica, a la dialéctica materialista, como la más profunda solución de los problemas de la esencia y el concepto, y al materialismo histórico como la más justa respuesta al interrogante fundamental: ¿Qué es el hombre? Se ha intentado señalar concretamente hasta qué punto es real esta fecundidad para la psicología de la personalidad, y acaso para las ciencias psicológicas en su conjunto. Nos falta demostrar, recíprocamente, hasta qué punto esta aptitud del materialismo dialéctico e histórico con miras a fecundar la reflexión sobre los problemas fundamentales de las ciencias psicológicas confirma a su vez el valor

incomparable de la respuesta *filosófica* del marxismo a la mencionada pregunta. Dado el lugar central que ocupa en nuestros días este interrogante antropológico en las investigaciones y los debates filosóficos, una demostración de esa índole equivale a analizar, en conjunto, por lo menos brevemente, la coyuntura actual de la filosofía francesa, en un momento en que creemos poder discernir en ella transformaciones de vasto alcance en favor del marxismo.

Desde un primer momento, el rasgo que llama la atención en la presente coyuntura, con respecto a la primera mitad del siglo, es la marcada decadencia —tal vez habría que decir la descomposición— de las diversas formas del *esencialismo metafísico*, o sea de una gran parte de la antropología filosófica tradicional. Que los individuos son ejemplares singulares del Hombre en general, y que este puede definirse por medio de una serie de propiedades universales e inmutables poseedoras en sí mismas de la forma psicológica, propiedades naturales o sobrenaturales pero, en todo caso, ahistóricas; en suma, mediante una esencia humana abstracta espontáneamente inherente al individuo aislado, es algo que, por supuesto, muchos creen todavía y sin duda seguirán creyendo mucho tiempo, a través de las más diversas ideologías; pero el hecho nuevo, capital, es que esta creencia logra mantenerse cada vez menos en el nivel de las filosofías elaboradas y algo coherentes. Este es un aspecto principal de la aguda crisis de las filosofías religiosas. El franco reconocimiento de la inserción de la especie humana en el movimiento de la evolución biológica, con sus inevitables implicaciones filosóficas y teológicas, había sacudido ya profundamente el edificio de la concepción religiosa clásica del hombre, hasta poner en tela de juicio, por ejemplo en la reflexión del padre Teilhard de Chardin, la noción de pecado original. Pero aun este paso hacia adelante, que hace apenas diez años muchos creyeron osadísimo, está hoy ampliamente superado: una vez que el esencialismo metafísico admite el *principio* de su «aggiornamento» necesario, con respecto al estado y movimiento reales de los datos científicos, ya no se trata solamente de reconocer el hecho de la hominización biológica, aceptado desde un siglo atrás y asimilable, en resumidas cuentas, por un espiritualismo, sino más aún el haz de pruebas convergentes que en la actualidad imponen el hecho de *la hominización social*: psicológicamente prematuro al nacer, el hombre no se convierte en tal mientras no asimila en la práctica el patrimonio humano objetivado en el mundo social en vías de desarrollo histórico. Esta disolución teórica ya completa de la vieja noción de «naturaleza humana», que repite la disolución práctica acelerada de las bases socioeconómicas e institucionales en las que se basó hasta ahora la conciencia religiosa —y asimismo la forma correspondiente de la conciencia laica tradicional—, consuma la ruina del esencialismo metafísico, en tanto corriente de *pensamiento* filosófico. Esta ruina del esencialismo metafísico y el vasto reflujo ideológico que la acompaña explican, a nuestro entender, en amplia medida la difusión de las diversas corrientes del existencialismo en las últimas décadas, particularmente —en un país de fuertes tradiciones laicas como el nuestro— el existencialismo ateo de Sartre que dominó durante casi veinte años un vasto sector de la vida filosófica francesa.

Frente a las ideologías burguesas clásicas, y a una enseñanza filosófica las más de las veces conservadora, la filosofía sartreana, tal como nosotros mismos la recibimos en la época de la Liberación, podía parecer intensamente emancipadora. Negando toda esencia humana preestablecida y ridiculizando a partir de esto el fetichismo de los valores burgueses, definiendo al hombre por medio de la libertad en situación y por el proyecto, asimilando a esta concepción general del hombre materiales científicos considerables y seductores en sí mismos, en especial psicoanalíticos; abriendo camino sobre esta base hacia descripciones concretas de lo vivido que, a veces, causan impresión, tanto en el plano literario cuanto en el fenomenológico, pronunciándose en favor de un humanismo de la responsabilidad plena y de un compromiso militante cuyo acto de fundación, sin embargo, es recomenzado a cada instante sólo con beneficio de inventario, Sartre parecía formular, en efecto, la antropología de los tiempos modernos. Verdad es que hallaba en este terreno otra filosofía, radicalmente opuesta al esencialismo metafísico: el marxismo, cuya concepción científica de la historia y el socialismo resulta muy difícil de recusar a quien quiera en realidad romper con la sociedad burguesa y emancipar al hombre. Pero la fuerza de la posición de Sartre —y en un país como el nuestro, donde es tan intensa la influencia de las ideas marxistas, la seducción que ejerció sobre una importante fracción de los intelectuales de izquierda— consistió precisamente en declarar, cada vez con menos rodeos y en ocasiones con cierta valentía, que aceptaba sin reservas al marxismo, y que únicamente lo separaban de él las insuficiencias de los propios marxistas. En 1957 escribió que el marxismo es «la única antropología posible, que debe ser, a un tiempo, histórica y estructural»,[1] pero, por desgracia, los marxistas de nuestros días «han perdido por entero el sentido de lo que es el hombre»,[2] empobreciendo y deshumanizando su propia concepción de la historia y la dialéctica; «por ello podemos simultáneamente declararnos en profundo acuerdo con la filosofía marxista y mantener, en forma provisional, la autonomía de la ideología existencial».[3] Hay en el núcleo del marxismo contemporáneo «el sitio vacío de una antropología concreta»:[4] será función del existencialismo «recuperar al hombre en el interior del marxismo».[5] Esa tentativa tendrá, desde luego, su homólogo en un esfuerzo práctico, destinado a orientar la lucha por el socialismo de otra forma que el partido comunista, y, llegado el caso, en contra de este.

¿Podría el existencialismo ser la antropología del marxismo, y en términos más amplios su «verdad», aun contra los marxistas? Para que así fuera, tendría ante todo que partir al menos de una comprensión auténtica de lo esencial en el marxismo. Ahora bien, esta comprensión es *imposible,* cualquiera que sea el talento de quien se esfuerce en ello, si se intenta captar el marxismo a través de la conceptualización del

1 J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París: Gallimard, 1960, pág. 107. La prolongada introducción, «Questions de méthode», fue publicada primero en *Temps modernes*, en septiembre y octubre de 1957.
2 *Ibid.*, pág. 58.
3 *Ibid.*, pág. 107.
4 *Ibid.*, pág. 59.
5 *Ibid.*

existencialismo, marcado sin remedio por su extracción antihegeliana y antimaterialista. Ya ha sido señalado, de modo que no será necesario repetirlo aquí extensamente, que el materialismo histórico no se funda en una mera *negación* del esencialismo metafísico, de la idea de naturaleza humana y del sistema de valores que ella garantiza tradicionalmente, sino, de un modo mucho más hondo, en el descubrimiento del secreto de su génesis, en calidad de ideología que refleja relaciones de clase, vale decir, al mismo tiempo, en su *superación* científica, tanto desde el punto de vista epistemológico cuanto antropológico: si Marx destruye *radicalmente* la creencia en una ilusoria esencia humana abstracta, inherente al individuo aislado, es porque descubre la realidad de la esencia humana concreta en el conjunto de las relaciones sociales. Este proceso teórico corresponde, no a una simple ruptura subjetiva con la sociedad burguesa, sino que va unida a la demostración objetiva de su carácter históricamente transitorio; no a la proclamación subjetiva del «ideal» comunista, sino a la concepción objetiva del movimiento histórico real que da origen al comunismo. Hay un vínculo directo entre el descubrimiento de la esencia humana real, el fundamento científico de la política comunista y la adopción consciente del punto de vista del proletariado. Y bien; todo el pensamiento —epistemológico, antropológico, político— de Sartre, muy lejos de poder fecundar al marxismo, permanece *fuera* de sus principios fundamentales.

Esto es manifiesto desde el enfoque crítico liminar del existencialismo respecto del esencialismo metafísico. En *L'existentialisme est un humanisme*,[6] la noción de esencia humana es constantemente *identificada* con la de naturaleza humana, sin que se sospeche jamás la existencia de la acepción dialéctica de la primera ni su contenido histórico objetivo; en síntesis, el descubrimiento fundamental que se consigna en la *Sexta tesis sobre Feuerbach*. Pero incluso en la *Crítica de la razón dialéctica*, y a pesar de su título, Sartre funda toda su exposición en una concepción predialéctica de la esencia: es imposible, dice, «esclarecer algo que se parezca a una esencia humana, *o sea una serie fija de determinaciones, a partir de las cuales se pudiera asignar un lugar definido a los objetos estudiados*».[7] En tales condiciones, Sartre no puede superar realmente el esencialismo metafísico; sólo puede tomar el rumbo inverso en su terreno mismo, el de la filosofía especulativa. A la idea de que *el hombre en general* es definido por medio de una esencia humana abstracta, opone la *simple inexistencia* de esta esencia abstracta, *cosa que no nos libra del hombre en general* y que, en cambio, nos lleva únicamente a definirlo por la falta de esencia preestablecida; en otras palabras, por una *libertad abstracta*, constitutiva de *la* realidad humana desde el punto de vista ontológico. Una definición semejante no es menos metafísica que aquella a la cual se opone; y permanece en el ámbito del humanismo especulativo. Por este motivo, en lugar de conducir de lleno, como en el caso de Marx, a la superación de cualquier especulación y el estudio científico de las relaciones sociales concretas, fundamento real de las existencias indivi-

6 París: Nagel, 1946.

7 *Critique de la raison . . . , op. cit.*, pág. 105. Las bastardillas son mías. Seis líneas más abajo, se emplea la expresión «naturaleza humana» como equivalente a «esencia humana».

duales, la negación existencialista del esencialismo metafísico conserva, en Sartre y en toda la corriente de pensamiento respectiva,[8] las abstracciones características de la antropología filosófica, con definiciones más o menos invertidas: desde el primer golpe de vista es evidente que esta antropología está construida con *entidades* abstractas: lo en sí, lo para sí, el otro, la libertad; y los análisis concretos no son nada más que piezas *justificativas* de la construcción filosófica. En resumen, estamos aquí radicalmente fuera de la decisiva inversión de la cual deriva el marxismo, base de cada solución científica de los problemas de la antropología, y de todos los que rige esta.

Hay algo más. Al no ver con claridad el excentramiento social de la esencia humana real, la imposibilidad de que *los hombres* modifiquen profundamente esta esencia de otra manera que no sea la *colectiva*, por intermedio de un proceso histórico objetivo que hunda sus raíces en el nivel de la actividad productiva material, Sartre remite todo esto, en forma ideológica y mistificadora, a la elección y al proyecto «libres» del «hombre», es decir, de hecho, del *individuo en general*, concebido como soporte y fuente últimos de todas las relaciones sociales. Esto quiere decir que el existencialismo psicologiza y subjetiviza irresistiblemente todos los datos básicos de la antropología. De modo significativo, se afirma en *L'existentialisme est un humanisme* que es propio de los existencialistas estimar que, en el hombre, «la existencia precede a la esencia *o, si se prefiere, que hay que partir de la subjetividad*».[9] Esta equivalencia reveladora indica que se confunde la posibilidad *metodológica* de exponer una antropología, tomando al individuo como punto de partida —posibilidad que el marxismo, desde luego, no discute en absoluto—, con una prioridad *ontológica, esencial* del individuo sobre las relaciones sociales: «el hombre no es nada más que lo que hace de sí mismo»;[10] se considera así que es el hombre como individuo (abstracto) quien *hace la historia*, y al mismo tiempo su propia historia individual. Estamos aquí en los antípodas del materialismo histórico, y a la vez de una concepción auténticamente científica del individuo, articulada con aquel. No se puede, sin embargo, fingir que se ignora la patente *necesidad* que se impone dentro mismo de cada biografía, a partir de la posición yuxtaestructural del individuo frente a las relaciones sociales. Una de las cruces con que carga el existencialismo es este problema fundamental de la articulación interna de «la libertad» con la necesidad. Por espacio de veinte años, Sartre intentó resolverlo sobre la base de una interpretación existencialista del psicoanálisis, vale decir, reduciendo de hecho la muy compleja necesidad biográfica de esencia social a las proporciones de una elección psicoanalítica «original», «elección subjetiva, mediante la cual cada persona se hace persona»,[11] y que se efectuaría, enigmáticamente, desde el momento de nacer. Es evidente que tal concepción, donde el tema psicoanalítico sustituye a las claras el desconocimiento respecto del papel determinante que desempeñan las relaciones sociales, no es ar-

8 Pueden aplicarse los mismos análisis, por ejemplo, al ensayo de M. Dufrenne, *Pour l'homme*, París: Ed. du Seuil, 1968.
9 *L'existentialisme est un humanisme*, *op. cit.*, pág. 17.
10 *Ibid.*, pág. 22.
11 *L'Etre et le Néant*, París: Gallimard, 1943, pág. 662.

ticulable con el marxismo, lo cual da por otra parte la medida de la profunda mediocridad de las incansables improvisaciones freudomarxistas, en el concurso Lépine de la filosofía.

Por otro lado Sartre, a medida que conocía mejor el materialismo histórico, tomaba conciencia de la endeblez de una solución de esa índole. En la *Crítica de la razón dialéctica*, hallamos en el circunloquio de una nota la negación de aquella: «La alienación fundamental no proviene, según podría inducir equivocadamente a creer *El Ser y la Nada*, de una elección prenatal, sino de la relación unívoca de interioridad, que une al hombre como organismo práctico con su ambiente».[12] Hay aquí, sin duda alguna, un progreso. Mejor dicho, lo habría si se reconocieran el sentido yuxtaestructural y el excentramiento esencial de esta «relación de interioridad»; pero entonces el existencialismo perdería toda justificación. En realidad, toda la *Crítica de la razón dialéctica* se orienta en una dirección opuesta. La tesis principal del libro es que «el único fundamento concreto de la dialéctica histórica es la estructura dialéctica de la acción individual»,[13] que los únicos agentes de esta dialéctica histórica «son los hombres individuales, en cuanto actividades libres»,[14] hombres individuales a cuyo respecto se olvida que a su vez han sido producidos antes por las relaciones sociales. Según Sartre, no serían relaciones sociales *concretamente definidas*, las relaciones de producción capitalistas, las que en última instancia alienarían a los individuos, creando por otra parte las condiciones objetivas de su emancipación; se alienaría el individuo *en general*, objetivándose de acuerdo con modalidades universales en lo «práctico-inerte», o sea en las estructuras sociales —también *en general*—, y podría por consiguiente «superar» su alienación recapturando su libre proyecto individual, y sólo así. Semejante enfoque, lejos de fundar «a priori», como se jacta Sartre,[15] la crítica marxista del capitalismo, dentro de la cual la antropología científica arraiga en la economía política, equivale a la crítica filosófica abstracta de la sociedad, falsamente concebida como inerte, por oposición al individuo tomado como origen de toda «*praxis*».[16] De esta manera, nada menos que en la obra en la cual Sartre ha hecho el mayor esfuerzo por pensar como existencialista el materialismo histórico, el hombre abstracto de la antropología filosófica sigue anteponiéndose a las relaciones sociales.

Esto significa que, en tal antropología, se toma como concepto clave, sin una crítica adecuada, el individuo aislado de la sociedad capitalista; se considera como libertad histórica concreta la libertad formal que las relaciones capitalistas acuerdan al individuo: en todas partes subyace

12 *Critique de la raison . . . , op. cit.*, pág. 286, nota.
13 *Ibid.*, pág. 279.
14 *Ibid.*, pág. 377.
15 *Ibid.*, pág. 153.
16 So pretexto de «determinar las condiciones formales de la Historia» (pág. 743), vale decir, de alcanzar sus fundamentos más generales, Sartre coloca sobre el mismo plano al análisis del trabajo en la fábrica y al de la cola para aguardar el ómnibus (pág. 308 y sigs.), la revolución y el partido de fútbol (pág. 468 y sigs.). Esto significa anular el descubrimiento decisivo de las *infraestructuras*, trocándolas por estructuras puramente derivadas, psicologizadas, aun cuando no son fútiles.

directamente la ideología burguesa. En síntesis, el existencialismo es la expresión ideológica de la *rebelión* del individuo de la sociedad burguesa contra esta sociedad, y de su conciencia filosófica contra el esencialismo metafísico que respalda los valores burgueses —este es su aspecto crítico, relativamente progresista y ya perceptible en Kierkegaard—, pero expresa al mismo tiempo la impotencia para superar, en forma radical, el horizonte ideológico burgués, para tomar conciencia de los fundamentos objetivos reales de la sociedad y la personalidad, para ascender, en teoría y en la práctica, hasta el punto de vista de la *revolución* proletaria, y en esto reside su aspecto mistificador y reaccionario, a pesar de la voluntad progresista evidente, a veces, en sus adeptos. Esta ambigüedad es la clave de la atención que recibe el existencialismo en importantes capas de intelectuales provenientes de la burguesía, entre los cuales el mismo Sartre se ha situado siempre muy francamente. De modo esencial, el existencialismo corresponde al momento subjetivo de la toma de conciencia, acaso intensamente vivida pero todavía superficial, de que al propio individuo burgués le resulta *imposible vivir* dentro de su sociedad, al punto de que abriga el deseo de *destruirla* para posibilitar la vida individual. Pero está muy lejos aún del descubrimiento científico del fondo de las cosas, vale decir, de la propiedad capitalista de los medios de producción materiales como origen último de la alienación de la existencia individual, descubrimiento que en general es mucho más difícil para el intelectual profesional, por ejemplo, que para el obrero fabril, en razón de sus respectivas posiciones dentro del sistema de las relaciones de producción. El existencialismo dista todavía mucho de una clara conciencia de las imperiosas condiciones objetivas para una verdadera emancipación de los individuos —condiciones relativas a la prefiguración material de la sociedad nueva en el seno de la vieja, a la conjunción de las fuerzas de clase capaces de llevar a cabo victoriosamente la revolución, al complejo proceso económico, político, cultural, de la construcción de una sociedad socialista—, que implican al mismo tiempo la crítica científica de las formas y los contenidos *individualistas burgueses* de ciertas aspiraciones «espontáneas» al socialismo, y que *también* es necesario revolucionar, a fin de asegurar en la práctica la superación de la sociedad burguesa. En la medida en que el existencialismo tiende a encerrar al individuo dentro de esta conciencia falsa, y en que, entre estallidos de violencia impaciente y desilusionadas adaptaciones al estado de cosas existente, tienda a mantenerlo en el ciclo de una impotencia fundamental,[17] no es más que una de las últimas variantes de la antropología especulativa, la expresión ideológica de la perpetua recaída de la rebelión en una alienación inalterada.

No obstante, la historia de las ideas nunca es sencilla. Y si bien la crítica del existencialismo a partir del marxismo estuvo acompañada, en cierta medida, del paso directo del primero al segundo entre algunos

17 «De dimisión en dimisión —escribe Sartre—, solo hemos aprendido una cosa: nuestra radical impotencia» (Prólogo de *Aden-Arabie*, de P. Nizan, París: Maspero, 1960, pág. 17). Y aun: «Desde mi juventud hasta ahora, he hecho la experiencia de la impotencia total» (en M. Chapsal, *Les écrivains en personne*, París: Julliard, 1960, pág. 220).

intelectuales —como fue nuestro caso, hace veinte años—, la crítica recíproca del marxismo por parte del existencialismo mezclaba incomprensiones fundamentales, de índole ideológica, con demasiados reproches no desprovistos de base para no ser operante a su vez: no carecía de verosimilitud la acusación de que los marxistas de la década de 1950 habían «olvidado al hombre», cuando el materialismo dialéctico e histórico, muy poco inquieto por profundizar y afinar sus concepciones antropológicas, se encontraba ausente, bastante a menudo, del rápido progreso de muchas ciencias humanas, y cuando graves alteraciones de la democracia socialista, abiertamente reconocidas por los comunistas desde 1956, podían arrojar dudas sobre las virtudes desalienantes del camino abierto por la Revolución de Octubre. Dado que la intensísima y multiforme presión ideológica de la burguesía ayudaba a contrarrestar y hasta a ocultar lisa y llanamente la crítica marxista, en gran medida la disolución de la vasta influencia del existencialismo se produjo en Francia, en la década de 1960, por otra ruta: la del desarrollo de algunas ciencias humanas en su positividad. Contra la invencible fijación del existencialismo en la subjetividad vivida, que se tomaba como base real de la antropología, el psicoanálisis, la lingüística y la etnología proclamaron cada vez más, con la fuerza irresistible del conocimiento científico, que, por encima de las ilusiones de la conciencia subjetiva de los individuos, la antropología no podía hallar fundamento fuera de las *estructuras objetivas, impersonales e inconscientes* que subyacen en toda existencia humana y la informan. Tal es la idea central que Lévi-Strauss opone a Sartre, en el último capítulo de *El pensamiento salvaje*, «Historia y dialéctica»,[18] que ha marcado una fecha en el desarrollo de la coyuntura filosófica en nuestro país, desde la Segunda Guerra Mundial. Atacando directamente las tesis de la *Crítica de la razón dialéctica*, dice Lévi-Strauss: «Quien comienza por instalarse en las presuntas evidencias del yo no sale más de allí».[19] «Atrincherado en el individualismo y el empirismo, un *Cogito* —que quiere ser ingenuo y simple— se pierde en los callejones sin salida de la psicología social. Llama la atención que las situaciones a partir de las cuales Sartre busca desentrañar las condiciones formales de la realidad social: huelga, encuentro de box, partido de fútbol, cola en una parada de ómnibus, sean todas incidencias secundarias de la vida en sociedad; por lo tanto, no pueden servir para descubrir sus fundamentos».[20] Y Lévi-Strauss extrae en conclusión al respecto: «Aunque rindiendo homenaje a la fenomenología sartreana, solo esperamos encontrar en ella un punto de partida, no de llegada».[21]

Parecería que tenemos aquí la real superación de la antropología y el humanismo *filosóficos* por la concepción rigurosa de las *ciencias* humanas, superación que, con justo derecho, puede atribuirse a Marx, como no deja de hacerlo Lévi-Strauss.[22] «De las ciencias exactas

18 *La pensée sauvage*, ⁂ París: Plon, 1962, pág. 324 y sigs.
19 *Ibid.*, pág. 329.
20 *Ibid.*, pág. 330.
21 *Ibid.*, pág. 331.
22 *Anthropologie structurale*, ⁂ París: Plon, 1958, pág. 364: «Procuro reintegrar a la corriente marxista las adquisiciones etnológicas de los últimos cincuenta años». Cf. también págs. 110, 328, 369, 373, etcétera.

y naturales —dice—, las ciencias humanas han tomado la lección de que hay que empezar por cuestionar las apariencias, si se aspira a comprender el mundo».[23] Es justamente lo que Marx repetía sin cesar: «Cualquier ciencia sería superflua si coincidieran la apariencia y la esencia de las cosas».[24] El antihumanismo estructuralista, el cual estima que la tarea de la ciencia «no es constituir al hombre sino disolverlo»,[25] construyendo los modelos infraestructurales que gobiernan sin que él lo sepa todas las modalidades de su existencia, ¿será entonces, a su vez, la verdadera antropología científica que corresponde al marxismo, como se apresuran a sugerir algunos investigadores? Para quien se sienta tentado de creerlo, resultará entonces profunda la sorpresa de comprobar que, al igual que el existencialismo, esta corriente de pensamiento desconoce el fundamental descubrimiento marxista que se consigna en la *Sexta tesis sobre Feuerbach*, y la importante significación antropológica de la economía política, tal como la concibieron Marx y Engels. Es que esta práctica y esta interpretación estructurales antihumanistas de algunas ciencias del hombre —que, aunque sea en defensa propia, se elevan con frecuencia al rango de filosofía nueva— se apoyan implícita o explícitamente en una concepción general del hombre que se distingue ante todo por una *enorme ausencia*: la del trabajo social, y por consiguiente de las relaciones de producción, vale decir, de lo esencial en el aporte de Marx.

Más aún: todos estos autores, empezando por Lévi-Strauss, tratan a la economía política de manera condescendiente, como una estrecha y subalterna *especialidad*. Al explicar que la etnología no está llamada a ocuparse de aquella, pregunta Lévi-Strauss: «¿Qué relación podría haber entre la existencia concreta de los grupos humanos realmente observables y nociones tales como valor, utilidad y ganancia?».[26] En otro sitio, afirma con toda tranquilidad que «el objeto de la ciencia económica no es universal, sino circunscripto a una pequeña parte del desarrollo de la humanidad»,[27] como si hubiese existido jamás una sola sociedad humana que no estuviera basada en la producción y reproducción de los medios de subsistencia, y que, por ende, no fuera susceptible en primer lugar de un estudio económico. En realidad, lo que aquí se toma por economía política científica, como si *El capital* no hubiera sido escrito, no es otra cosa que sus formas tecnocráticas burguesas, exclusivamente. Y por ello Lévi-Strauss puede proponernos una clasificación general de las ciencias del hombre, donde hallamos, por un lado, «los estudios jurídicos, las ciencias económicas y políticas y algunas ramas de la sociología y la psicología social», que constituyen el grupo de las *ciencias sociales*, y, por otro, bajo la denominación de *ciencias humanas*, «la prehistoria, la arqueología y la historia, la antropología, la lingüística, la filosofía, la lógica, la psicología».[28] Las ciencias sociales, entre ellas la economía política, plantearían en espe-

23 «Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines», en «Le structuralisme», *Aletheia*, nº 4, mayo de 1966, pág. 211.
24 *Le Capital*, vol. III, pág. 196.
25 *La pensée sauvage*, *op. cit.*, pág. 326.
26 *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, pág. 328.
27 *Aletheia*, *op. cit.*, pág. 201.
28 *Ibid.*, págs. 208-10.

cial los problemas «desde la perspectiva de la intervención práctica», dentro del marco de la sociedad existente, con la cual siempre estarían más o menos en convivencia, y carecerían de un alcance antropológico profundo; por el contrario, las ciencias humanas, campo elegido por el método estructural, se relacionarían con la «investigación realmente fundamental» y serían las únicas científicas en su espíritu. Con una bipartición de esta índole, queda borrada de la lista, de un solo trazo, toda la revolución intelectual que operó el marxismo.[29] La economía política, rebajada al nivel de pragmatismo, vuelve a ser separada radicalmente de la historia y la psicología, lo mismo que de la filosofía; el hombre se torna nuevamente ajeno a las relaciones de producción, y las «ciencias humanas», según una versión estructuralista que se limita a modernizar la vieja tradición del idealismo sociológico francés —la del comtismo por oposición al marxismo—, pueden proclamar en paz que las leyes universales del espíritu humano rigen el mundo. Tal es, sin duda, el sentido de esta imperdonable exclusión de que es objeto la economía política, en su gran acepción marxista. En efecto, hay que sustituir las *infraestructuras económicas*, colocadas entre paréntesis, por otras con las cuales se puede intentar ocupar íntegramente el sitio de estructuras *básicas*; ya se sabe que la antropología estructuralista promovió ante todo a esa función a las estructuras lingüísticas.[30] Partiendo de la contribución en verdad importante de las ciencias lingüísticas al estudio de los hechos *culturales*, en un sentido restringido del adjetivo, correspondiente a las actividades intelectuales, y a través de un pasaje subrepticio y constante al sentido amplio en que, por oposición a *natural*, el término *cultural* pretende designar a todo lo que es *social*, se hace decir a estas ciencias, muy a menudo sin que ellas lo quieran, mucho más y algo muy distinto de lo que ellas pueden expresar: se las convierte en *la disciplina piloto* para *el conjunto* de las ciencias humanas, y presentando una vieja idea filosófica como la última palabra de la antropología moderna, *se considera al lenguaje como lo esencial de todo lo humano.* Como quien formula un axioma, dice Lévi-Strauss: «El lenguaje es, a un tiempo, el *hecho cultural* por excelencia (que distingue al hombre del animal), y aquel por cuyo intermedio se establecen y perpetúan todas las formas de la vida social».[31] Sin embargo, ¿no es acaso evidente que, tomado en sí mismo y separado del trabajo y las relaciones de producción, el lenguaje no podría en modo alguno explicar la vida social?

29 Esto no es válido solamente para Lévi-Strauss. Michel Foucault sigue con exactitud la misma inspiración cuando escribe, por ejemplo: «La economía no es una ciencia humana» (*Les mots et les choses*, París: Gallimard, 1966, pág. 363). A su juicio, se puede «suponer» que, sobre el plano político, el marxismo ha inaugurado «un campo epistemológico enteramente nuevo», pero afirma que, en economía, «Marx no representa una ruptura epistemológica» (*Les Lettres Françaises*, 7 de junio de 1967). Toda la obra de Marx testimonia lo contrario: de la revolución que opera en economía política, y *dentro de la profunda significación de esta ciencia*, deriva la revolución que el marxismo llevó a cabo en los demás terrenos, inclusive el político.

30 Véase, entre un centenar de otras declaraciones análogas, la de J. Lacan, para quien «lenguaje es la estructura», lo cual autoriza a considerar que la lingüística es «una ciencia piloto, en lo concerniente al campo humano». «Petit discours à l'ORTF», *Recherches*, nos. 3-4, 1966, pág. 7.

31 *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, pág. 392. Cf. *Aletheia*, *op. cit.*, pág. 197.

Esto es lo que señalaba Marx, en páginas que no basta ignorar para haberlas superado: «Se puede distinguir a los hombres de los animales por la conciencia, la religión y todo lo que se quiera. Ellos mismos comienzan a diferenciarse de las bestias en cuanto comienzan a *producir* sus medios de existencia, no antes de lo que es precisamente la consecuencia de su organización corporal. Al producir sus medios de existencia, los hombres producen, de modo indirecto, su vida propia material».[32] Además, esta irrecusable *primacía de la producción material* —en la cual, por otra parte, se funda en último análisis la de la clase obrera dentro del proceso revolucionario— no implica en absoluto *oponer* el «trabajo» al «lenguaje», sino vincular uno y otro, así como su dinámica articulación recíproca, con el sistema de las relaciones de producción, base general objetiva de toda la vida social. «El lenguaje es tan antiguo como la conciencia —prosigue Marx—, *es* la conciencia real, práctica, que también existe para otros hombres; que por lo tanto existe también solo para mí, y al igual que la conciencia, el lenguaje no surge sino con la necesidad, la necesidad del intercambio con otros hombres».[33] La antropología estructural no tiene remedio: en beneficio de una absolutización de la lingüística, omite el materialismo histórico y plantea que, al tener como trama el lenguaje, las instituciones sociales y conductas individuales serían únicamente «modalidades temporales de las leyes universales en las que consiste la actividad inconsciente del espíritu».[34]

Este idealismo antropológico no niega, es verdad, que las estructuras del espíritu tengan, por su parte, bases materiales; y Lévi-Strauss en repetidas oportunidades afirma su adhesión a «la indiscutible primacía de las infraestructuras».[35] Pero, ¿a qué llama infraestructuras? *El pensamiento salvaje* nos da una respuesta clara: «Así, pues, en un sentido, se verifica la primacía de la infraestructura: *la geografía, el clima, su repercusión en el plano biológico* ponen al pensamiento indígena frente a una situación contradictoria...».[36] Ahora bien, por más que se admita que estos *datos geográficos* desempeñan, en efecto, un papel básico importante en aquellas sociedades donde las fuerzas productivas tienen escaso desarrollo, ello de ninguna manera autoriza a que, bajo el concepto general de infraestructura, se *sustituya* con ellos a las fuerzas y relaciones de producción, las cuales, con su paulatino desarrollo, transforman cada vez más los datos geográficos en resultados históricos, afirmándose así en su carácter de base genuina. Advertimos aquí claramente el peligro de las generalizaciones antropológicas que, sin crítica suficiente, se efectúan a partir de sectores limitados, aun inesenciales, del campo humano.

En consecuencia, al abrigo de la *palabra* infraestructura, tomada del marxismo, pero en los antípodas de su *contenido científico*, se considera que la base explicativa de la sociedad previamente reducida a la *cultura* es la *naturaleza* lisa y llana, o sea abstrayendo de la formación económica, de las relaciones de clase, y de todo lo que estas rigen,

32 *L'idéologie allemande*, ⁂ París: Ed. sociales, 1968, pág. 45.
33 *Ibid.*, pág. 59.
34 *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, pág. 75.
35 *La pensée sauvage*, *op. cit.*, pág. 173.
36 *Ibid.*, pág. 124. Las bastardillas son mías.

allí donde se desarrollan; paradójicamente, hemos vuelto a los aspectos superados del pensamiento del siglo XIX, incluso del XVIII. La historia de las sociedades, al igual que la biografía de los individuos, reducida a una configuración dinámica de estructuras del espíritu, y estas relacionadas a su vez con las estructuras del medio natural, o con las del cerebro, y quizá de modo más elemental aún con las estructuras fisicoquímicas de toda materia; así se presenta ante nosotros, con harta frecuencia, esa seudosuperación científica del humanismo filosófico. Lo cual confirma una vez más que, en el campo de las ciencias humanas, el biologismo, el naturalismo, va siempre unido al idealismo, y demuestra con certeza que el método estructural, sean cuales fueren sus méritos como tal, conduce a un atolladero si se pretende reemplazar con él la dialéctica para pensar las conexiones y procesos. Por este motivo, el tema de la «muerte del hombre», al que ha conferido cierto brillo,[37] se manifiesta de entrada como un clásico ejemplo de artificio epistemológico, de inadvertencia teórica, generados en el desarrollo de la ciencia moderna por la falta de aplicación en asimilar efectivamente el marxismo. Se impone la comparación con el error idealista de Poincaré, y de muchos otros físicos y filósofos, que en vísperas de la Primera Guerra Mundial creyeron deber concluir —al revelarse que la materia estaba compuesta por partículas desprovistas de algunas propiedades que se suponía la caracterizaban esencialmente— que «la materia se desvanece», que «no hay más materia».[38] En rigor, como ya en 1908 decía Lenin, con admirable perspicacia, los electrones, por ejemplo, «¿existen fuera de la conciencia humana, tienen una realidad objetiva o no?». Y como evidentemente la respuesta es afirmativa, «la cuestión queda zanjada así en favor del materialismo, pues la noción de materia no significa (...) en teoría del conocimiento *nada más que esto*: la realidad objetiva existe, con independencia de la conciencia humana que la refleja». Entonces, ¿qué significa en realidad el «desvanecimiento de la materia»? «Quiere decir que el límite hasta el cual conocemos la materia se desvanece, y que nuestro conocimiento se profundiza; propiedades de la materia que antes nos parecían absolutas, inmutables, primordiales (impenetrabilidad, inercia, masa, etc.), se desvanecen, reconociéndoselas ahora como relativas, inherentes exclusivamente a ciertos estados de la materia». En suma, se trata de la superación de una *etapa*, dentro del desarrollo incesante del conocimiento de la materia. La conclusión es que «la nueva física se ha desviado hacia el idealismo principalmente porque los físicos ignoraron la dialéctica», y esto en una época en la cual la filosofía idealista y burguesa es la que «extrae provecho de los menores extravíos del pensamiento».[39]

Estos análisis de Lenin, ¿proporcionan un rayo de luz para comprender el sentido real de esta «desaparición del hombre» que nos ha sido presentada como el resultado de la ciencia más moderna? Un siglo después de Marx, son cada vez más las ciencias humanas que

37 Cf., por ejemplo, M. Foucault, *Les mots*..., *op. cit.*: «El hombre está en vías de desaparecer» (pág. 397).
38 H. Poincaré, *Le matérialisme actuel*, París: Flammarion, 1913, pág. 65.
39 Lenin, *Matérialisme et empiriocriticisme*, ⁂ París: Ed. sociales, 1948, págs. 238-39 y 330.

descubren, de acuerdo con sus propios rumbos e ignorando muy a menudo o entendiendo mal el marxismo, que en efecto las propiedades tradicionalmente atribuidas al «hombre» son ilusiones. La lingüística, el psicoanálisis, la etnología, ya no son compatibles con la creencia en una *humanidad* inherente al individuo aislado, y legible de modo directo a través de una fenomenología de la subjetividad. ¿Quiere decir esto que el «hombre» no existe más? El conjunto de las relaciones sociales, producto de toda la historia humana anterior y base del desarrollo de los individuos y las generaciones nuevas, ¿tiene o no una existencia objetiva, de la cual solo se puede abstraer en la imaginación? Sin ninguna duda. En tales condiciones, existe la esencia humana, concreta, social, histórica, base real del hombre. Por consiguiente, la «desaparición del hombre» quiere decir que las propiedades que se atribuían de manera tradicional a la esencia humana —la universalidad abstracta, la inherencia al individuo aislado, la forma subjetiva y psicológica, la transparencia inmediata a sí mismo, etc.— manifiestan ser ilusorias, o al menos relativas; en su lugar, surgen otras propiedades totalmente contrarias. Lo que desaparece *no es en modo alguno la esencia humana, sino la forma ideológica mistificada bajo la cual se manifestaba.* Tomar la superación de esta forma por la desaparición de su contenido es cometer una grandísima falta contra la dialéctica materialista del conocimiento. Pero el antihumanismo estructuralista es no solo un error epistemológico sino un fenómeno ideológico pleno de sentido social y político. Si el humanismo existencialista es una ideología de la rebelión individualista impotente contra el absurdo de la sociedad burguesa, del compromiso subjetivo en acciones que se proponen vanamente destruirla en nombre del sentido de la vida personal, el antihumanismo estructuralista aflora como una ideología de adaptación desilusionada a la sociedad burguesa, considerada ni más ni menos absurda que cualquier otra; de distanciamiento «objetivo» con respecto a la acción política progresista, cuyo sentido se reduciría siempre, en mayor o menor medida, a una ilusión tras la cual los hombres se ocultan a sí mismos el desatino de las estructuras que los gobiernan. La ambición teórica de las ciencias humanas —dice muy significativamente Lévi-Strauss— «implica tomar distancias frente a la acción». Por lo demás, «a lo largo de milenios, no han dejado de nacer y desaparecer, de un lado y de otro, como un relámpago efímero, millares de mundos humanos. De todos ellos, ¿cuál es el bueno?».[40] Este escepticismo histórico y antropológico disuelve al hombre con tanta mayor facilidad cuanto que lo observa desde el punto de vista de Sirio, desde donde, como es sabido, ya no se perciben más que los motivos de un conservadorismo distinguido, eventualmente suplantado por el aliento, a la distancia, a revoluciones exóticas.

Pero en estas condiciones la antropología estructuralista no logra *superar* el humanismo existencialista. Tomado en su relativa cohesión, el movimiento de ideas estructuralistas aparece, es cierto, como índice de un cambio extremadamente profundo en la coyuntura intelectual de Francia y otros países, en un sentido positivo y negativo a la vez. Por un lado, se presenta como directamente surgido del progreso de

40 *Aletheia, op. cit.*, págs. 209 y 212.

las ciencias del hombre, como la crítica científica de la antropología filosófica, y desde este punto de vista es una de las formas más importantes del proceso de decadencia de la filosofía tradicional, anunciada hace ya un siglo por Engels,[41] y oculta durante mucho tiempo, entre otras cosas, por el libre juego que la inmadurez de las ciencias del hombre dejó a la antropología especulativa. Vivimos en la actualidad un episodio importante del derrumbe final de la filosofía, en el sentido precientífico del término, y de ello es un claro síntoma el «cientificismo» estructuralista. En lo que a esto respecta, toda la corriente de crítica espiritualista o existencialista del estructuralismo, desde Ricoeur hasta Sartre, manifiesta ser una tentativa *retrasada*, destinada a mantener, en contra del paso inevitable de la problemática total del hombre hacia el campo del pensamiento científico, las prerrogativas ya condenadas de una filosofía de la «libertad», de la «subjetividad» y del «sentido». El marxismo no puede hacer suya una crítica semejante. Pero a la vez, como consecuencia de las condiciones sociales y gnoseológicas dentro de las cuales se desarrolla, y no permaneciendo constantes los demás factores, el movimiento de ideas estructuralista reproduce, con respecto a las ciencias del hombre, el error del positivismo del siglo pasado en materia de relaciones entre filosofía y ciencias de la naturaleza. El desarrollo del pensamiento estructuralista es *la forma contemporánea más clara del positivismo.* Atribuye al proceso de decadencia de la filosofía especulativa el sentido de una descalificación de toda filosofía, cuando es el advenimiento de la filosofía científica, del materialismo dialéctico e histórico. Pero siempre es válida la «ley de Engels»: «Aquellos que vituperan más a la filosofía son precisamente esclavos de los peores restos vulgarizados, de las peores doctrinas filosóficas».[42] De esto debería cuidarse Lévi-Strauss cuando se jacta de sacar deliberadamente «astillas de cualquier madera» filosófica, y de escoger sus «consideraciones filosóficas» aquí o allá, como se elige el estilo de una mesita para hacer resaltar un objeto valioso.[43] La consecuencia de este desdén positivista por la filosofía es que, de hecho, una antropología de intención rigurosamente científica *contra* las ilusiones de un humanismo especulativo retrocede, incluso con respecto al propio existencialismo, a los más viejos yerros del naturalismo y del esencialismo metafísico: en efecto, la última palabra de la concepción estructuralista de las ciencias del hombre según Lévi-Strauss es, situándose «fuera de cada sociedad particular», tratar de adoptar «ya sea el punto de vista de una sociedad cualquiera, ya el de un individuo cualquiera, en el seno de cualquier sociedad», o bien, «procurando captar una realidad inmanente al hombre», ubicarse «fuera de todo individuo y de toda sociedad».[44] Por lo tanto, estamos aquí otra vez en pleno esencialismo metafísico, en plena *naturaleza humana abstracta*, ante «una humanidad dotada de facultades constantes», que solo parece transformarse a través de la historia por el hecho de que se encuentra «continuamente en pugna con nuevos objetos».[45]

41 «En general, con Hegel termina la filosofía», *Ludwig Feuerbach*, pág. 21.
42 *Dialectique de la nature*, ⁂ París: Ed. sociales, 1952, pág. 211.
43 *Cahiers pour l'analyse*, nº 8, 1967, pág. 90.
44 *Aletheia*, *op. cit.*, pág. 208.
45 *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, pág. 255.

Se comprende que Sartre haya denunciado en esta antropología antihistórica «la última barrera que la burguesía pueda levantar todavía contra Marx».[46] Y, desde este punto de vista, las críticas espiritualistas y existencialistas del estructuralismo como ideología conservadora y tecnocrática se encuentran, al menos parcialmente, con las del marxismo.

El movimiento actual de las ideas sobre el hombre está dominado, en consecuencia, por una vasta escisión entre concepciones filosóficas de tipo especulativo cada vez más superadas, pero que reflejan aspiraciones humanistas simpre vivas en busca de una teoría coherente, y un neopositivismo estructuralista, cuyo avance es impulsado por el desarrollo de muchas ciencias humanas e inhibido, sin embargo, por un antihumanismo epistemológicamente infundado, carcomido desde adentro por la ideología burguesa. Así, toda la antropología no marxista contemporánea tiende a enclaustrarse dentro del círculo rigurosamente cerrado de una antinomia especiosa: es el esfuerzo por explicar al hombre en su realidad concreta, pero que se desvía tomando el rumbo de las abstracciones filosóficas arbitrarias, sin llegar a descubrir, más allá de las ilusiones de la subjetividad, las bases reales de la vida social y personal, o bien el enfoque riguroso del análisis científico, pero adquirido sobre los despojos de su objeto, el hombre, disuelto en las estructuras, reducido a la naturaleza, despojado del sentido de la historia y de su propia biografía. ¿A qué se debe entonces esta antinomia entre vida concreta de los hombres y rigor teórico de la ciencia? A que ninguno de estos dos enfoques antropológicos, opuestos de modo expreso, pero análogos en lo más profundo, puede identificar con claridad la esencia *humana objetiva* en su lugar *decisivo,* allí donde se objetiva la actividad primordial de los hombres, y a partir de la que se hominiza fundamentalmente el sujeto: en el sistema de las fuerzas y relaciones de la producción material. Al ignorar, a causa de su impotencia para evadirse por completo del enfoque burgués, lo que solo el marxismo consiguió descubrir por haberse situado desde el comienzo en la perspectiva del proletariado: el papel determinante del trabajo productivo y las relaciones de este, la antropología no marxista no puede captar la *unidad* entre lo que se estudia en la forma de la objetividad científica y lo que se vive bajo la apariencia de humanidad concreta; entre las manos le queda, por una parte, nada más que un hombre sin esencia, y por otra, esencias sin el hombre, trozos del rompecabezas imposibles de reunir al faltar su pieza central. Unicamente más allá de la oposición que separa al humanismo especulativo del antihumanismo positivista, y sobre la base del marxismo, podrá superarse esta antinomia y echarse las bases para el florecimiento de la antropología.
Pero esto supone que el marxismo sepa reconocerse él mismo en el dédalo de las preguntas antropológicas, y que logre elaborar sus respuestas propias, al ritmo de la complicación de los problemas. Convendremos sin rodeos que para conseguirlo, y pese a los progresos recientes, los marxistas necesitan todavía compensar retrasos. No obstante,

46 *L'Arc*, número dedicado a J.-P. Sartre, 1966, pág. 88.

después de diez años de reflexión crítica y autocrítica seria, de debates libres e investigaciones en profundidad, parece permitido decir que disponen hoy, en todo caso, del instrumento más decisivo para avanzar: *un conocimiento científico del propio marxismo.* El presente ensayo, entre otros, se apoya en este conocimiento, fruto de un trabajo eminentemente colectivo, hecho posible por el partido comunista francés. Y en nombre de este conocimiento científico, bien común cuya conquista entraña enormes esfuerzos de todo orden y que tiene extrema importancia teórica, no solo para el marxismo sino —cabe decirlo sin jactancia— para el pensamiento francés en su conjunto, resulta muy necesaria la firmeza para combatir las deformaciones en cualquier sentido. Con este ánimo hemos criticado, a lo largo de este libro, una interpretación filosófico-humanista cuyo resultado, en nombre del marxismo creador, es en realidad retrotraernos, al menos parcialmente, fuera de la revolución teórica que operó Marx. Esta interpretación del marxismo, fenómeno de carácter no específicamente francés sino internacional, entraña un profundo error. Traumatizada por las faltas cometidas, parte de una crítica *equivocada* de lo que ha provocado *verdaderamente* una alteración empobrecedora del pensamiento marxista, al mismo tiempo que de la práctica comunista, y de hecho busca en tal o cual aspecto *del propio marxismo* la fuente de esas alteraciones. En consecuencia, ese enfoque crítico parte de emprender, así sea en pequeña medida, una revisión del marxismo. No se contenta con prestar oídos y tender la mano a las corrientes del humanismo no marxista, en particular el existencialismo y el personalismo cristiano, lo cual es bueno, sino que toma préstamos teóricos de carácter esencial: así comprendidos, el diálogo y el intercambio se transforman en convergencia ecléctica de antropologías radicalmente inconciliables.

En más de un caso, este rumbo ideológico no carece de sentido político. En efecto, por oposición al humanismo científico que inauguró la *Sexta tesis sobre Feuerbach* tomada en su enunciado riguroso, es propio del humanismo *filosófico* considerar base real y punto de partida absoluto, por lo menos parcialmente, *al individuo*, que es, en realidad y en un nivel más esencial, el producto de un sistema determinado de relaciones sociales. Llega así a criticar la sociedad existente y la práctica política, *no de modo directo en sí mismas*, en forma científica, sino ideológicamente, *a partir de reivindicaciones exteriores*, presentadas en nombre del «individuo», vale decir, de hecho, tras esta *abstracción*, a partir de presuposiciones —burguesas, en general— no criticadas. El individualismo burgués es el secreto de toda especulación humanista, así como de todo utopismo socialista, de acuerdo con lo que demostró admirablemente Marx a propósito de Saint-Simon. Analizando las fórmulas sansimonianas, según las cuales el individuo tiene el derecho de exigir a la sociedad que le asegure el más libre desarrollo de sus *disposiciones naturales*, dice Marx: «De la supuesta relación de estas figuras metafísicas: individualidad y generalidad, y no de la evolución real de la sociedad, se deduce la reivindicación expuesta, que el individuo dirige a la sociedad. Basta para esto considerar que los individuos particulares son representantes, encarnaciones de la individualidad, y que la sociedad es encarnación de la generalidad, y la jugarreta estará hecha. Al mismo tiempo, la frase de Saint-Simon

que se refiere al libre desarrollo de las disposiciones naturales halla así su expresión exacta, y descubrimos en qué razonamiento se funda. Su expresión exacta es el absurdo según el cual los individuos que componen la sociedad quieren conservar su «individualidad», seguir siendo lo que son, mientras exigen a la sociedad una transformación que solo puede emanar de la suya *propia*».[47] Se advierte en qué sentido es eminentemente ambigua la reivindicación de una sociedad, de una política más *humanas*: justa en la medida en que plantea el problema del pleno desarrollo, de la plena utilización de los efectos —emancipadores para los individuos— que comportan estructuras sociales o una política dadas, se vuelve mistificadora y precisamente reaccionaria en la medida en que lo humano, en cuyo nombre aquella plantea sus reivindicaciones, es en los individuos el efecto remanente de estructuras o procesos que la nueva sociedad y la nueva política tienen justamente como tarea histórica disolver y superar. Dice Marx: «La organización comunista actúa de dos maneras sobre los deseos que suscitan en el individuo las condiciones actuales; una parte de sus deseos, los que existen en todo caso, y de los cuales solo varían la forma y la orientación con las condiciones sociales, únicamente se modifican en esta sociedad porque se les dan los medios de desarrollarse en forma normal; en cambio la otra parte, la de los deseos que deben su origen nada más que a una estructura social determinada, a un modo de producción y de cambio determinado, será radicalmente privada de su base de existencia. En cuanto a saber cuáles deseos serán meramente modificados, y cuáles serán reabsorbidos en la organización comunista, es algo que tan solo se puede juzgar en la práctica, por la modificación de los deseos reales, no por comparación con otras estructuras históricas anteriores».[48] El desarrollo de la antropología marxista no puede consistir en aceptar, bajo el nombre de teoría de la *subjetividad* o del *individuo*, un disfraz ideológico de reticencias burguesas ante las *exigencias objetivas* de la lucha de clases y la construcción socialista, que son a su vez las exigencias objetivas del proceso de emancipación *real* de los individuos en su conjunto.

Pero sería grave no ver tras el error de la interpretación filosófico-humanista la necesidad, teóricamente fundada y urgente en la práctica, de desarrollar la antropología marxista, y en particular la concepción del individuo. Quizás, al final de cuentas, la nocividad más grande de esta deformación especulativa resida justamente en *desacreditar*, a los ojos de muchos, el proyecto mismo de elaborar sobre la base del marxismo la teoría del individuo —como si la tarea fuese *en sí misma* de naturaleza revisionista—, cosa que, en realidad, termina por consolidar, mediante un refuerzo recíproco de deformaciones simétricas, las carencias antropológicas que se trata de superar. Carencias tanto más insidiosas y tenaces cuanto que, en un primer instante, pueden parecer no ser tales, y corresponder a una real *supresión*, efectuada por Marx, de toda la problemática del hombre, especialmente del hombre individual. En rigor de verdad, como ya ha sido expuesto aquí por extenso, el movimiento de la antropología marxista es *doble*. Partiendo

47 *L'idéologie allemande*, pág. 525.
48 *Ibid.*, pág. 289, nota.

de la crítica radical del *hombre*, tal como se evidencia en la ideología burguesa y las apariencias falsas del humanismo especulativo, se remonta a las relaciones sociales que, en su materialidad objetiva, constituyen las presuposiciones reales de aquel. Pero, por encima de su apariencia de puras relaciones entre cosas, que es efecto de la alienación capitalista, la crítica marxista pone de relieve que, de hecho, se trata aquí de las relaciones dentro de las cuales los hombres se producen a sí mismos; por lo tanto, en este sentido preciso, de *relaciones entre los hombres*. Por ello, a través de un segundo movimiento, el marxismo permite y exige a la vez, a partir de estas relaciones sociales *objetivas* y *humanas* esenciales, el retorno científico a los hombres concretos; no solo a lo concreto de su vida social, su historia y sus luchas de clases, sino incluso a lo concreto de su vida *individual*, que se articula con aquella, en posición yuxtaestructural. Sin embargo, este último aspecto del retorno a lo concreto, siendo por su parte derivado, y menos directamente necesario *desde el punto de vista de las tareas históricas que se imponían a Marx y Engels*, aunque está señalado en toda su obra y es, en muchas ocasiones, objeto de indicaciones parciales, no ha sido elaborado allí en una teoría general comparable, ni siquiera de lejos, con la teoría económica o política; esta parte de la antropología marxista, esencial según su espíritu, es por consiguiente embrionaria en la letra. Dentro del contexto de una fidelidad literal a la obra de Marx, estrechamente comprendida, este estado de cosas favoreció durante largo tiempo una interpretación antiantropológica que constituye una traición a su espíritu. Por cuanto quedarse en el primer movimiento de esta antropología, es decir, en la reducción de los hombres concretos a las relaciones sociales tomadas en su aspecto de relaciones objetivas entre cosas, significa ser de nuevo víctima del engaño de ilusiones ideológicas y de las alienaciones que están en su base, mientras que toda la virtud del marxismo consiste en librarnos de ellas. No obstante, un accidente de esta índole no es imposible incluso dentro de una sociedad socialista, especialmente en la medida en que las insuficiencias de la democracia ofrezcan una base objetiva a tales ilusiones, como por ejemplo dejarse subyugar por el aspecto estatal, administrativo, de las relaciones sociales, contra lo cual no dejó de prevenir Lenin en los últimos años de su vida, recordando con insistencia que «la política es hecha por hombres».[49] En este sentido —si bien la deformación filosófico-humanista del marxismo va unida a una actitud insuficientemente crítica frente a las aspiraciones burguesas—, desarrollo de la concepción auténticamente marxista del hombre y democracia socialista son, por su parte, cosas profundamente inseparables.

Por lo demás, aun cuando su propósito sea opuesto al empobrecimiento a que acabamos de referirnos, la interpretación antihumanista de la obra de Marx, que se desarrolló en Francia en forma paralela al vuelo que tomó el movimiento de ideas estructuralista, alimenta la creencia cabalmente errónea de que, desde el punto de vista del marxismo, una investigación antropológica estaría desprovista de sentido.

49 Lenin, *Conclusion sur le rapport politique du C. C. du P. C. (b) R.*, 28 de marzo de 1922, *Oeuvres*, vol. 33, pág. 321.

A pesar de haber tenido el gran mérito de destacar el carácter rigurosamente *no marxista* de un presunto enriquecimiento humanista del marxismo, sobre la base de lo que Marx debió superar a partir de la reorientación teórica de 1845-1846, ella misma procede a una grave deformación del sentido de esa reorientación, y corre de continuo el riesgo de autorizar la confusión entre el marxismo y un antihumanismo estructuralista que contradice lo esencial de aquel, y hasta de refrendar una versión estructural del marxismo en la que se puede ver la forma contemporánea de un «marxismo de cátedra». Al mismo tiempo, esta reducción antihumanista del marxismo, al igual que cualquier interpretación unilateral, nutre deformaciones compensadoras, aunque no favorezca a su contrario. ¿Es instructivo comprobar, por ejemplo, que algunos filósofos espiritualistas la han declarado tanto más «irrefutable» [50] cuanto que venía a propósito para hacer resaltar su refutación del marxismo como incapaz de satisfacer las exigencias profundas de la reflexión filosófica y de los interrogantes sobre el hombre? Dentro del propio marxismo, no dejó de suscitar una tendencia a la cristalización de las tesis opuestas, o sea al encierro general del debate dentro de un círculo vicioso. Pero sobre todo, pareciendo eliminar toda esperanza de una respuesta en verdad marxista a los problemas teóricos de la vida individual, alienta directamente la búsqueda de una antropología no marxista, complementaria de un materialismo histórico reducido a la mera jerarquía de ciencia de la historia. Esto ocurre sobre todo del lado del psicoanálisis, cuyo interés propio no está en litigio, pero acerca del cual se ha mostrado en el trayecto por qué razones fundamentales no podría proveer la base de una teoría de la personalidad humana, articulada con la concepción marxista de la sociedad. Por todas estas razones, nos parece que debe abandonarse la vía de una interpretación antihumanista en el sentido teórico, así como la de retorno a un humanismo filosófico, en beneficio de un desarrollo científico riguroso de la concepción marxista del hombre y en particular del individuo, en la forma que se desprende de la *Sexta tesis sobre Feuerbach*, comprendida de manera correcta.

Este desarrollo de la concepción científica del individuo, contribuir al cual es la única ambición del presente libro, reviste una importancia tanto más grande cuanto que, si bien entendemos que el materialismo histórico puede suministrarle por sí solo su base general, es indudable que no dejará de ejercer, a su vez, efectos de acción recíproca sobre la justa comprensión y el desarrollo del materialismo histórico mismo, y de todo el marxismo. En efecto: si en resumen el marxismo ha sido hasta ahora comprendido y desarrollado muy rara vez, en su dimensión de antropología y humanismo científicos, o sea, en un aspecto esencial de su verdad —ya porque se haya negado esta dimensión en el marxismo maduro, ya porque no se haya sabido identificarla más que bajo la forma de las obras de juventud, todavía un tanto especulativa—, es antes que nada a causa de que el cúmulo de puntos de apoyo e indicaciones parciales a que ella da lugar, desde *La ideología alemana* hasta *El capital*, y que en cierto sentido saltan

50 Este término es de J. Lacroix, «La voie royale en philosophie», *Le Monde*, 6-7 de noviembre de 1966.

a la vista, siguen siendo no obstante difíciles de *reconocer* como tales mientras no se desentrañe con claridad la teoría del individuo concreto que les da su pleno alcance antropológico; hemos proporcionado al pasar muchos ejemplos de esta lectura *psicológica* —en un sentido muy preciso—, a la vez irrecusable y con demasiada frecuencia inédita, de los grandes textos marxistas, comenzando por la distinción fundamental entre trabajo concreto y abstracto. El obstáculo más decisivo para la constitución de esta teoría marxista del individuo concreto, y para la práctica de una lectura correspondiente de los clásicos, es una actitud que, en lo que respecta al marxismo, no es solo de base, sino que toda su historia le ha llevado a sustentar con la mayor firmeza: el *antipsicologismo*, vale decir, el rechazo del *empirismo* y el *idealismo* que hay en última instancia en la reducción de los pensamientos y las acciones humanas, más allá de sus condiciones epistemológicas y sociales específicas, a las determinaciones del psiquismo individual. Es obvio que el marxismo —como, por otra parte, tampoco la mayoría de las otras filosofías— no podría aceptar la tesis, monstruosa en suma, según la cual la construcción de la ciencia o el movimiento de la historia tendrían, al fin y al cabo, su *origen* en estructuras del carácter o en impulsos psíquicos inconscientes. No es cuestión de «hacer justicia» a este psicologismo reductor, sino de oponerle la más intransigente de las críticas. Ahora bien, si se admite que, sea cual fuere su inspiración, la psicología debe tomar como base última datos psíquicos *irreductibles*, directamente relacionados con un hombre que se concibe a manera de individuo integral, toda teoría psicológica del individuo es necesariamente *reductora*. Y en tales condiciones, considerando un error de principio la tentativa de lectura psicológica de los clásicos del marxismo, algunos se *opondrán*, en nombre de la pureza de este, a una elaboración de la teoría del individuo concreto que el materialismo histórico permite y exige, y que será la única que podrá volver *legibles* las indicaciones de los clásicos en este sentido; la interpretación antiantropológica del marxismo se ha encerrado así ella misma en el círculo vicioso de su empobrecimiento.

Y, sin embargo, ¿se puede negar que todo pensamiento y acción humanos concretos pertenecen, con pleno derecho, a una biografía determinada? Por consiguiente, ¿cómo discutir que no hay ninguna que no dependa de la explicación psicológica? Si la reducción psicológica es teóricamente escandalosa, ¿no lo es en la misma medida el rechazo de la validez universal de la perspectiva psicológica? ¿Basta acaso cubrirse los ojos ante la *realidad de la articulación* de toda creación intelectual con una biografía, como está de moda en cierta corriente de interpretación estructural del hecho literario, para que ella cese de existir, cuando, por el contrario, se podría pensar en preguntarse si la represión teórica de las realidades biográficas no se halla, por su parte, cargada de significación biográfica en quien la opera? En consecuencia, parece completa la antinomia entre el necesario reconocimiento de la pertenencia universal de los actos humanos a una biografía y el no menos necesario rechazo de todo psicologismo. En verdad, aquí la dificultad principal no es concebir en su generalidad un modo de articulación no reductor, entre una actividad intelectual y las condiciones biográficas que están en su base: la teoría marxista de

la ciencia y la ideología ha suministrado ya la solución de un problema análogo, el de la articulación entre actividad intelectual y formación social. Esta articulación no es ni una relación de causalidad mecánica, o de isomorfismo, en la cual una realidad solo es la reproducción de la otra, ni una interacción puramente externa entre dos realidades interdependientes, sino una relación de determinación funcional entre dos órdenes de procesos cualitativamente distintos, pero que se interpenetran, desempeñando el primero un papel infraestructural con respecto al segundo. Entre las condiciones funcionales que son propías de ambos órdenes de procesos, las relaciones pueden variar desde la contradicción antagónica hasta la concordancia, de manera que la formación social, según su esencia y sus particularidades, tenga tendencia a mantener la conciencia social en la opacidad ideológica, o, por el contrario, a favorecer su acceso a la transparencia del conocimiento. Se ha sugerido antes, a propósito de las superestructuras de la personalidad, que una dialéctica similar permitía pensar las relaciones entre biografía y conciencia individual, sin reducir por ello la segunda a la primera, y sin perder tampoco de vista el papel infraestructural de la biografía. Pero la dificultad que parece por lo común insoluble se vincula con el hecho de que la actividad intelectual, el movimiento de la conciencia, se encuentran en relación de determinación funcional con *dos* órdenes de infraestructuras: las de la sociedad y las de la personalidad, dos órdenes que, refiriéndose así sea en escasa medida a una concepción *naturalista* de la personalidad (y según hemos observado, no hay ninguna que no lo sea, sobre una base no marxista), se excluyen radicalmente y parecen obedecer a una relación de incertidumbre: cuando se relaciona la actividad intelectual con su base social, no se está en situación de explicar el papel infraestructural de la personalidad, y recíprocamente. Partiendo de una teoría del individuo que se funde, antes que nada, sobre las estructuras temporales de la actividad personal, sobre el empleo del tiempo —como reclama el materialismo histórico—, y siendo que la biografía remite entonces *ella misma*, respecto de lo esencial y sin perder su singularidad concreta, a las relaciones sociales en cuyo interior se forma y transforma; y que, por su parte, las relaciones sociales determinan de modo funcional la conciencia individual, pasando ante todo por la biografía, sin perder su objetividad social, *lo que se supera es precisamente esa contradicción insoluble*. En estas condiciones, una lectura *psicológica* del marxismo no solo no psicologiza el materialismo histórico, sino que es su más fecundo corolario.

Al parecer, esto debería abrir inmensas perspectivas a la investigación marxista. En efecto: mientras se sospeche, por principio, que una lectura psicológica del materialismo histórico está cargada de contrasentido idealista, todo un aspecto esencial de los problemas antropológicos quedará ubicado en zona reservada, si no prohibida, con respecto al marxismo. En el vasto campo de la teoría del conocimiento, por ejemplo, nos sentiremos autorizados a explorar únicamente los procesos gnoseológicos considerados en su generalidad impersonal; en lo que toca a la estética y la ética, nos veremos impulsados a retener nada más que las funciones sociales, las dimensiones políticas, los fundamentos filosóficos. Restringido así desde el comienzo, difícilmente el

marximo puede evitar un empobrecimiento; es decir que, en lugar de enriquecerse explicando la totalidad de las formas de la vida humana, tiende a no ser ya, en antropología, más que una forma superior de sociologismo doctrinal. En cambio, superando cualquier oposición teórica de principio entre el punto de vista histórico-social y el punto de vista del individuo concreto, o sea superando efectivamente el psicologismo, el desarrollo de la teoría científica de la personalidad permite al marxismo abrirse sin restricciones a todo aquello que posea consistencia científica, en el inconmensurable campo del conocimiento de los individuos, y, de modo recíproco, aparecer allí bajo su verdadera luz, por lo tanto estar en posición de aportarle, en lugar de las ideologías burguesas, el esclarecimiento de una concepción justa del hombre. Así, por ejemplo, en nuestros días se plantea el problema de avanzar mucho más que hasta ahora en el sentido que indicó Lenin cuando cita sin vacilar, al enumerar los «campos que deben constituir la teoría del conocimiento y la dialéctica», junto a la filosofía y las ciencias singulares, a la fisiología de los órganos sensoriales y al lenguaje, y también a la *psicología*.[51] Ahora bien; no debe entenderse aquí por psicología, como suele hacerse, exclusivamente la ciencia de las conductas y funciones psíquicas —por ejemplo, la fructuosa psicología de la inteligencia—, sino además la ciencia de la *personalidad* —campo dentro del cual casi todo está por hacerse—, base real, más allá de las operaciones mentales tomadas por separado, del movimiento de conjunto de la conciencia personal de sí mismo y del mundo. La superación de las antropologías especulativas como limitaciones positivistas puede apresurar el desarrollo de este tipo de investigaciones marxistas, de la epistemología a la estética y la ética. Cuando dice Sartre, previendo el porvenir de las relaciones entre existencialismo y marxismo, que «a partir del día en que la investigación marxista tome la dimensión humana (es decir, el proyecto existencial) como fundamento del Saber antropológico, el existencialismo no tendrá ya razón de ser», y se encontrará «absorbido, superado y conservado» en el marxismo,[52] expresa, en términos inadmisibles, una perspectiva perfectamente real: la antropología científica del marxismo no fundará jamás el saber en una primacía ontológica errónea del individuo, pero es muy cierto que está en posición de absorber, superándolos, *todos* los enfoques y conocimientos justos, relativos a lo que pertenece al hombre.

¿Quiere decir esto que, según nosotros, no hay nada humano que no esté llamado a caer en lo sucesivo bajo la jurisdicción de la *ciencia*? De ninguna manera. En el actual estado de cosas, una actitud semejante no sólo estaría imbuida de cómica presunción; también sería errónea en su principio mismo. Presuntuosa, ante todo, porque quienes precisamente más confían en las posibilidades futuras de la ciencia psicológica deben advertir la realidad que se presenta: por ahora, aun cuando es evidente que en el campo psicobiológico, y sin duda también, en parte, en el psicosociológico, los conocimientos indiscutibles pasan rápidamente a primer plano, en cambio, cuando se trata de lo que

51 Lenin, *Cahiers philosophiques*, pág. 274.
52 *Critique de la raison . . .*, *op. cit.*, pág. 111.

un hombre hace de su vida, y de lo que su vida ha hecho de él, es enorme el retraso de lo que sabe la ciencia con respecto a lo que, al menos en su parte mejor, el arte no ha terminado nunca de enseñarnos. Por ejemplo pensemos, por un lado, en la inmensa riqueza de la novela y la poesía de los siglos XIX y XX en la materia, y por otro en lo que no se puede sino llamar la pobreza de la biotipología y la caracterología, en la unilateralidad del propio freudismo. Hasta ahora, lo que hace las veces de teoría de la personalidad desarrollada no parece sospechar siquiera, en general, la importancia determinante de la dicotomía y de las formas alienadas del excentramiento social de las bases de la personalidad, que en la Francia burguesa dominan la vida de tantos individuos; pero, desde principios, del siglo XIX, todo lo que hay de importante en la novela, la poesía, el teatro, no habla en cierto sentido más que de esto, es decir, del fondo mismo de las cosas, por ejemplo, bajo la forma del tema del hombre doble, de Musset a Aragon, del «Yo soy otro» de Rimbaud al «Entre centro y ausencia» de Henri Michaux. Por ello es que, en lo que atañe a esta cuestión más que a ninguna otra, el tono de superioridad cientificista nada tiene que ver con el marxismo. Pero el hecho de que, por ejemplo, la novela biográfica y autobiográfica, la novela de formación y transformación, constituya *toda una ciencia*, y de que el hombre concreto pertenezca primordialmente *a su ciencia*, ¿es razón suficiente para abolir cualquier diferencia esencial entre el arte y *una ciencia del hombre*, empleando en términos estrictos la palabra ciencia? Soy de opinión de que esto entraña un temible deslizamiento en sentido inverso. No hay *conocimiento científico* —cosa distinta, y más precisa, que *verdadero*— sino en la universalidad de los conceptos, el rigor de las leyes que fundamentan la facultad de inventar y transformar de modo prácticamente controlable; esta no es misión del arte, y no parecen advertirlo quienes creen que con él pueden hacer la revolución, confundiéndolo con la ciencia, cuyas coacciones *específicas* subestiman, cuando son el fundamento de las facultades que ella nos da. Por este motivo, como dijo Politzer, tratando de hacer del «deseo de conocer al hombre» su «programa científico», «la psicología concreta sistematiza la gran tradición concreta que ha nutrido siempre a la literatura, el arte dramático y la ciencia de los sabios, en el sentido práctico de la palabra. Solo que la psicología concreta, aun teniendo el mismo objeto, ofrece más que el teatro y la literatura: ofrece la *ciencia*».[53]

Así, pues, confrontado con la ciencia del hombre, el arte es visiblemente menos, aun cuando sea también mucho más. La novela de los dos siglos últimos demuestra por sí misma el hecho de que, en un sentido, el arte es menos que la ciencia, puesto que casi siempre debe buscar apoyo para su invención en la psicología «científica» que existe en su época —y, en general, este es justamente su aspecto más débil—: desde Stendhal hasta Proust, pasando por Zola, todas las edades sucesivas de la ideología psicológica se leen en las arrugas de las obras más grandes. El arte no es más que pensamiento, pero es pensamiento, y por ese medio puede ser él mismo víctima de los «peores restos vulgarizados de las peores doctrinas filosóficas». En cambio, lo más valioso que tiene

53 *Critique des fondements de la psychologie*, ⁂ París: pág. 262.

el arte reside precisamente en lo que *todavía no es científico*, en lo que anticipa a la ciencia, con los riesgos y también las probabilidades que esto comporta. Sin embargo, en la variable medida en que, al igual que la ciencia, apunte hacia un conocimiento prospectivo, debe admitir que, respecto de cada punto particular, la ciencia termina siempre por alcanzarlo, y haciendo que su modo irrecusable de conocimiento sustituya entonces el del arte, lo priva de *esta* base de existencia. Este es el principal motivo de la mortalidad del arte, aunque el arte desaparecido pueda seguir estando para nosotros eminentemente presente, en tanto desaparecido, lo cual es otra cosa. Como explicaba Marx a propósito de la mitología, terreno nutricio del arte griego: «En el campo de la imaginación y a través de ella, toda mitología domina a las fuerzas de la naturaleza y les da forma. Por lo tanto, desaparece cuando estas fuerzas se hallan dominadas realmente».[54] Y Spinoza había señalado ya que «el espíritu es más capaz de ficción cuando comprende menos y percibe más cosas, y cuanto más comprende, más disminuye ese poder».[55]

En esto radica, sin duda, el origen de la profunda complicidad del arte con ciertas formas de inconsciencia. Pero, al final de cuentas —y esta es la otra faz de las relaciones entre arte y ciencia del hombre—, en las obras verdaderamente grandes, esta inconsciencia se presenta siempre como el alba de una conciencia mayor. Por ello la fundación de una real ciencia de la personalidad, aunque está, por cierto, llamada a desplazar lentamente el punto de aplicación de lo que fue, por ejemplo, la novela de formación o la poesía de meditación autobiográfica, no amenaza por cierto sacarle el pan de la boca a un arte que se inquiete por el hombre, sino que promete más bien ofrecer un nuevo apoyo a su avance. Es que no sería razonable creer al hombre menos inagotable que el átomo: para un arte esclarecedor siempre habrá tierras desconocidas, hacia lo que no es aún objeto previsible de ciencia. Además, hay muchos menos motivos de inquietud por los progresos futuros del arte que por un intolerable retraso presente de la ciencia. Se ha planteado un problema urgente, cuya solución incumbe a nuestra historia misma, y para cuya elucidación este libro recuerda certezas ignoradas y se arriesga a proponer hipótesis: el de la constitución de una verdadera ciencia de la vida individual. Transponiendo aquí un consejo de Lenin, digamos que es necesario soñar activamente en esto, sin perder un solo día.

54 *Contribution à la critique de l'economie politique*, ⁂ París: Ed. sociales, 1957, pág. 174.
55 *Traité de la réforme de l'entendement*, en Spinoza, *Oeuvres complètes*, París: Gallimard, 1954, pág. 177.

Epílogo de la segunda edición francesa

El texto de esta segunda edición es idéntico al de la primera, salvo algunas decenas de mínimas correcciones, casi todas referidas a erratas tipográficas. Puesto que en 1968, en el Prólogo, dije que la primera edición era fruto de cuatro redacciones sucesivas, pero que advertía «desde ya muchas cosas que justificarían una quinta» —pensaba sobre todo en eliminar lo que pueden parecer repeticiones—, el lector tendrá derecho a preguntarse por qué ofrezco este texto imperfecto en ciertos aspectos, en lugar de la aludida redacción mejorada.

Esto se debe a que —y en esto, sin duda, todos estaremos de acuerdo—, para emprender una labor tan vasta, sería conveniente que se sumaran motivos de fondo a los de forma y que el punto de vista desde el cual se enfocan los problemas se hubiese modificado de modo algo significativo. Ahora bien, no es este el caso. En primer lugar, el avance de mi reflexión acerca de estos problemas, en el transcurso de los tres últimos años, no me ha conducido a reexaminar las líneas generales de mi libro; al contrario. En segundo lugar, este fue acogido, pasadas algunas vacilaciones iniciales, de modo francamente favorable en general. A través de una abundante correspondencia y una gran cantidad de artículos y recensiones, a veces muy profundos, y de diversos contactos con públicos variados en ocasión de conferencias y seminarios, me ha resultado evidente que su proyecto y orientación suscitaban, por lo menos, un interés real en muy diversas categorías de lectores: estudiantes de ciencias humanas, filósofos y pedagogos, economistas y sindicalistas, médicos y psiquiatras, así como cierto número de psicólogos, tanto en Francia como en otros países. En tercer lugar, en cuanto a las críticas —relativamente poco numerosas, cosa que lamento— dirigidas a las tesis filosóficas esenciales del libro, creo que la mayoría derivan de los mismos puntos de vista contra cuyo carácter erróneo fuera escrito aquel, y que no me parecen más convincentes hoy que ayer. En cambio, en lo que respecta a numerosas cuestiones psicológicas que evidentemente exigirían ser debatidas —en especial las principales hipótesis indicativas expuestas en el último capítulo—, aunque varios artículos escritos por no psicólogos han aportado elementos de gran interés para la reflexión, no se ha entablado todavía una verdadera discusión con especialistas en psicología de la personalidad; [1] en consecuencia, toda conclusión sería aquí prematura. Por estas razones, no me parece que haya llegado el momento —a solo tres años después de la primera edición— de proceder a una nueva redacción de *Marxismo y teoría de la personalidad.*

1 El prolongado y notablemente objetivo análisis aparecido con la firma de D. Voutsinas en el *Bulletin de psychologie* (nº 292, 1970-71, págs. 836-53) se sitúa, evidentemente, en un plano muy distinto.

Este epílogo tiene por objeto exponer, con toda la claridad y lealtad posibles, los motivos por los cuales no me resultan convincentes las críticas formuladas contra las tesis esenciales del libro. Dichas tesis pueden ser distribuidas, sucintamente, en tres grupos: primero, tesis filosóficas relativas a la índole exacta de la concepción marxista del hombre, formuladas en una coyuntura señalada entonces por la oposición (desigual) entre una interpretación humanista-especulativa y una interpretación «antihumanista-teórica» (capítulo 2); segundo, tesis relativas a la configuración de conjunto del campo de las ciencias psicológicas, y, en especial, a la configuración central de una ciencia de la personalidad humana a constituir, fundamentalmente irreductible tanto a la ciencia del comportamiento como a la psicología social, y directamente apoyada en el materialismo histórico (capítulo 3) y, tercero, hipótesis indicativas acerca del posible contenido de esta ciencia, sobre todo acerca de sus conceptos básicos y la dialéctica de desarrollo de los procesos biográficos (capítulo 4). Examinaré sucesivamente las críticas que han sido dirigidas —de modo muy desigual, por lo demás— a estos tres grupos de tesis o hipótesis.

En el plano de la concepción marxista del hombre, se puede decir que los tres años transcurridos desde la publicación de este libro han aportado confirmaciones decisivas a la orientación en él defendida.
El sentido más general de la obra consiste en establecer que el materialismo histórico, al mismo tiempo que rompe, de modo radical y definitivo, con el humanismo especulativo— vale decir, con la abstracción de un «hombre» existente, en mayor o menor medida, fuera de las relaciones sociales donde en realidad se produce— no recusa por ello el concepto de hombre, contra lo que afirmaba el antihumanismo teórico; antes al contrario, indica por primera vez su tratamiento verdaderamente científico. Ahora bien, en lo que respecta a la reinterpretación humanista especulativa del marxismo, su rápida y profunda degeneración demostró de manera suficiente, con posterioridad, hasta qué punto es inevitable salir del marxismo cuando se retrocede respecto de la ruptura fundamental del materialismo histórico con todo tipo de ideología humanista: El humanismo del marxismo es científico o no es. Sin embargo, cuidémonos de creer que, por haberse consumado en principio la derrota del humanismo especulativo, esta forma bastarda del pensamiento marxista haya dejado de atraer, de hecho, incautos. La experiencia de la lucha de ideas demuestra que nunca se elimina un error por haberle cortado la cabeza una vez. Así, en las páginas 103 a 106 de esta obra refuto un error de lectura bastante elemental, referente a una nota del Libro I de *El capital*, consistente en atribuir a Marx una idea de Bentham acerca de la «naturaleza humana». Este error proviene de Fromm, quien convenció a Adam Schaff, de quien lo ha tomado Garaudy. Y ahora nos llega de nuevo, esta vez retomado por Kalivoda («Marx et Freud», *Anthropos*, 1971, pág. 81, nota al pie). Pensemos en la enorme cantidad de contrasentidos marxistas que así flotan en estado libre en la bibliografía existente, y que, si pueden despistar hasta a los expertos, tienen todas las posibilidades de hacer vacilar antes que nada a los principiantes. Aunque se nos acuse de repetirnos, volvamos, pues, sin cesar y con rigor a lo esencial.

En este caso, lo esencial es todo lo que aflora con la *Sexta tesis sobre Feuerbach*. Muy naturalmente, la única crítica filosófica formulada contra mi libro se refiere a este punto. En un artículo titulado «Acerca de la traducción francesa de la *Sexta tesis* de Marx sobre Feuerbach», Adam Schaff (*L'Homme et la Société*, nº 19, enero-marzo de 1971, págs. 157-67) afirma que todo mi libro está viciado por un contrasentido acerca de la fórmula clave *das menschliche Wesen*, que, por razones filológicas, *no podría* significar «la esencia humana» (lo cual podría ser expresado únicamente como *das Wesen des Menschen*); significaría, en cambio, «el ser humano». He podido responder sin dificultad a esta acusación (véase «Mise au point», *L'Homme et la Société*, nº 20, abril-junio de 1971, págs. 264-67) que: 1) Piénsese lo que se quiera sobre cómo traducir la palabra *Wesen* (¿esencia?, ¿ser?), en todo caso hay un sentido que no puede tener: el de individuo. Ahora bien, por extraño que parezca, en su libro *Le Marxisme et l'individu*, tal como lo hago notar aquí mismo (pág. 141), Adam Schaff enuncia así la *Sexta tesis*: «El individuo (*¡das menschliche Wesen!*) es el conjunto de las relaciones sociales»; y esta traducción aberrante, que en realidad sustituye el texto de Marx por un texto imaginario, figura no una, sino repetidas veces en *Le Marxisme et l'individu* (págs. 74, 109, 119, 157, 159). ¿Qué contesta Adam Schaff a esta objeción precisa que le formulé? Nada. De este modo, una divergencia de *traducción* sobre la palabra *Wesen* hace olvidar algo que es difícil no considerar como una *traición* al texto de la *Sexta tesis*. 2) Y, ¿qué ocurre en cuanto a esta divergencia de traducción? Como es sabido, en el lenguaje filosófico no hay *oposición* entre ser y esencia, sino *especificación*. La esencia no es sino el ser *considerado en lo que tiene de esencial*, por oposición al ser *considerado en lo que tiene de empírico*, que será expresado, según los casos, por existencia, fenómeno, apariencia. En consecuencia, todo el problema reside en establecer si Marx, al emplear en la *Sexta tesis* la expresión *das menschliche Wesen*, se refiere al «ser esencial» o al «ser empírico» del hombre, o sea, en el fondo, a la *esencia* humana o al *individuo* humano. Ahora bien, ¡resulta perfectamente claro que no se refiere al individuo humano, ya que todo el sentido de la *Sexta tesis* es el de plantear que *«das menschliche Wesen» no es* inherente al *individuo* aislado! En consecuencia, aun cuando los argumentos filológicos de Schaff fueran válidos y hubiera que traducir *Wesen* por «ser», sería necesario —a menos de incurrir en un contrasentido— entender «el ser esencial del hombre» y, por consiguiente, remitirse *de hecho* a la esencia. 3) Pero, además, sus argumentos filológicos no resisten el análisis. Mientras que, según él, habría *oposición de sentido* entre *das menschliche Wesen* y *das Wesen des Menschen*, pude ofrecer en mis «Precisiones» dos textos de *La ideología alemana* donde Marx emprende el *mismo* análisis en términos casi *idénticos palabra por palabra*, pero donde, en un caso, escribe *das Wesen des Menschen* y, en el otro, *das menschliche Wesen*. Lo cual demuestra que la aserción filológica, en la cual se basa toda la objeción de Adam Schaff, es en este caso un enfoque personal; y que, en efecto, la expresión «la esencia humana» traduce de modo pertinente la fórmula clave de la *Sexta tesis sobre Feuerbach*.

Como conclusión de mis «Precisiones», decía yo: «El fondo de la cues-

tión es que Adam Schaff, en nombre de la lucha contra la deformación dogmática del marxismo —lucha necesaria, absolutamente justa en principio—, pero equivocándose fundamentalmente en cuanto a la índole y raíces de dicha deformación, cree corregirla *revisando* la concepción marxista del hombre en el sentido de un primado "humanista" *del individuo*, lo cual supone, en especial, una revisión caracterizada del espíritu *y la letra* de la *Sexta tesis sobre Feuerbach*, piedra angular del materialismo histórico y de todo el marxismo maduro. Tal procedimiento, lejos de superar el dogmatismo, es aplastado por este, y, lejos de corregirlo, lo alimenta. El inmenso descubrimiento efectuado por Marx en 1845-1846, en el cual se basa el marxismo maduro propiamente dicho, es que la forma individual de la "humanidad", del "ser hombre", de ningún modo es *primaria* como aparece espontáneamente ante sí misma, sino secundaria, ya que su base real está constituida, fuera de los individuos, por el conjunto objetivo e históricamente móvil de las relaciones sociales. Es esta una verdadera inversión copernicana de la milenaria cuestión del humanismo, de alcances teóricos y prácticos incalculables. Ahora bien, precisamente eso es lo que de hecho Adam Schaff, como otros, no llega a admitir plenamente. Según él —y esta es la tesis central de su libro *Le Marxisme et l'individu*— se debe plantear que el individuo es el *verdadero punto de partida* (cf. págs. 63-64, 96, 198, etc.); en el fondo, una tesis premarxista, por más esfuerzos que se hagan por evitarlo, que teóricamente nos conduce al atolladero del humanismo abstracto (por ejemplo, a una psicologización existencialista del materialismo histórico) y que oculta prácticamente una crítica de la política emprendida desde el punto de vista del individuo (que siempre resulta ser, en mayor o menor medida, el individuo burgués), sin que este "punto de vista del individuo" sea criticado previamente de manera radical, como lo exige el marxismo, a partir del estudio científico de la necesidad concreta del movimiento histórico. Desde allí, en cadena, una serie de otras revisiones del marxismo...». En mi opinión, tal es, en efecto, el secreto de *todas* las solicitaciones «humanistas» del marxismo.

Por el otro lado —por el de lo que hace tres años denominábamos el antihumanismo teórico—, ¿cuáles han sido las reacciones ante las objeciones y análisis contenidos en *Marxismo y teoría de la personalidad*? Salvo ignorancia de mi parte, el silencio, que es siempre difícil de interpretar. No creo, sin embargo, que se me acuse de precipitación si declaro que tres años de silencio se asemejan mucho a una comprobación de carencia, y si extraigo de él, como conclusión, que parecen haber quedado *refutadas* las tesis características del antihumanismo teórico y *establecida* la categoría científica de la concepción marxista del hombre. Vale la pena subrayarlo, puesto que todavía hoy siguen publicándose análisis que, como si nada hubiera ocurrido, siguen dando por sentado el antihumanismo teórico. Esta seguridad no parece fundada desde ningún punto de vista.

No obstante, si el antihumanismo teórico, como corriente explícita del pensamiento marxista durante algunos años, parece no poder articular una objeción respecto de las tesis contrarias a las suyas y expuestas aquí, no puede escapársenos el hecho de que, al mismo tiempo, algo así como un antihumanismo teórico latente se expresa en reticencias

más o menos difusas frente a la noción de un *humanismo científico* marxista, y muy especialmente —la historia se repite— frente al empleo generalizado que se hace en esta obra del concepto de *esencia humana*: inquietante coincidencia de desconfianzas entre quienes temen el exceso de humanismo y quienes deploran su escasez. Veamos, sin embargo, el fondo de la cuestión, que ya había sido abordado de manera esclarecedora, luego de la publicación de mi artículo «Marxismo y ciencias del hombre» (*La Nouvelle critique*, nº 2, nueva época, marzo de 1967), por un lector que me preguntaba: «Rechazada la idea abstracta de esencia humana en provecho de los conceptos científicos de las relaciones sociales (...) ¿de qué sirve reintroducir la noción de esencia, como si quisiéramos tener razón a toda costa, ocultando nuestro aparato científico bajo la gastada cobertura metafísica de la esencia? ...». Ya en esa ocasión, hube de responder: «Naturalmente, ninguna, si se trata de "reintroducir" la "noción de esencia", es decir, retroceder al humanismo especulativo (...) Pero una vez desechada *definitivamente* la concepción especulativa de la esencia humana, queda por comprender *científicamente* qué son los hombres, no en el plano de las apariencias, sino en el de la esencia *real*. No se trata de una ingenua cuestión de pundonor "filosófico": en ello está en juego toda nuestra concepción de la historia y de la política. En último análisis, siempre se explica a los hombres por algo; todo reside en saber por qué. Ahora bien, sostengo que si se *desconoce* —como lo hace el antihumanismo estructuralista— la tesis expuesta por Marx en *La ideología alemana*: "Esta suma de fuerzas de producción, capitales, formas de relaciones sociales, que cada individuo y cada generación encuentran como circunstancias existentes, es la base concreta de lo que los filósofos se han representado como 'sustancia' o 'esencia' del hombre"; si se desconoce que en esas circunstancias objetivas reside la "realidad" de la esencia humana, como dice la *Sexta tesis sobre Feuerbach*; si no se advierte, en suma, que el materialismo histórico de ningún modo *recusa* el problema de la esencia humana, sino que lo *resuelve*, entonces los hombres y las relaciones sociales vuelven a quedar abstractamente separados, de modo tal que no se comprende a estas ni a aquellos. Si las relaciones sociales no son comprendidas como *la esencia real del hombre* (en otras palabras, como la base explicativa fundamental de lo que concierne al hombre), recíprocamente los hombres no serán comprendidos *a partir de las relaciones sociales como esencia de ellos*, y de cualquier manera se recaerá en una concepción idealista del hombre, vale decir, más acá del marxismo. Esto es, por ejemplo, lo que le ocurre a Lévi-Strauss. Por eso, la noción de esencia humana es todo lo contrario de una fruslería metafísica».

A mi parecer, el hecho de que esta reticencia ante la noción *marxista* de esencia humana esté tan difundida no se debe únicamente a una incomprensión del fondo mismo del materialismo histórico, sino, más en general, a una *insuficiencia de cultura filosófica básica*, oculta tras la familiaridad con las terminologías a la moda; y esto, incluso en personas por lo demás muy instruidas. Esta circunstancia, ahora frecuente entre los hombres de ciencia, es todo lo contrario de una casualidad; es el resultado previsible —incansablemente anunciado y combatido a la vez por los filósofos marxistas— de la extrema decadencia de las

filosofías universitarias burguesas tradicionales, ahondada, sobre todo desde 1958, por una política deliberada del poder de los monopolios, encaminada a privar a las nuevas generaciones de una formación filosófica digna de tal nombre; una política que hoy ha llegado a las vísperas de su «triunfo»: el fin de la «clase de filosofía». Para muchas personas que «no hacen filosofía» como otros «no hacen política», la *palabra* esencia tiene además un aire medieval, especulativo, metafísico, no científico en suma. En el límite, se trata casi de una repulsión afectiva; por ejemplo, en este exabrupto —asombroso documento ideológico— de un psicólogo durante un debate sobre los problemas de la *Sexta tesis sobre Feuerbach* de Marx: «¡De cualquier modo, la palabra "esencia" me disgusta soberanamente y me parece antimarxista!» (cf. *Raison présente*, nº 17, enero-marzo 1971, pág. 79). Es que se desconocen las transformaciones fundamentales del concepto de esencia en la dialéctica hegeliana y luego marxista. En el pensamiento predialéctico, la esencia es muy simplemente, en realidad, la abstracción del objeto considerado, o este objeto convertido en abstracción, a la cual se intenta luego representar como «inherente al objeto aislado», misteriosamente presente en su trasfondo. En este sentido, el flogisto, el calórico, el éter, por ejemplo, eran puras y simples «esencias» físico-químicas, y ya se sabe lo que tuvieron que hacer la química y la física para avanzar: desembarazarse de ellas. Muchos hombres de ciencia se han quedado allí, y con ellos una multitud de quienes no lo son: la «esencia» sería una antigualla filosófica, sin relación alguna con el saber científico. Y sin embargo, si el psicólogo a quien nos referíamos hace un momento quisiera dar a entender, por ejemplo, que las semejanzas y desemejanzas psicológicas entre gemelos, lejos de poder ser explicadas en última instancia por la «herencia» o la «educación», deben ser vinculadas con el análisis concreto de la *situación gemelar*, en la cual, según él, se producen esencialmente estas particularidades psicológicas, ¿qué hace, si no indicarnos las *relaciones esenciales* (en su opinión) que *engendran* el objeto estudiado, vale decir, la *esencia de la gemelaridad*? Pero entonces se trata de una esencia de tipo *dialéctico*, ya no de una abstracción inherente al objeto tomado en sí, sino de una relación concreta en cuyo interior se produce, en lo esencial, el objeto considerado; y el prototipo de esta esencia dialéctica —única acorde con las exigencias de la ciencia moderna— es precisamente la *esencia humana*, indicada por primera vez por Marx en la *Sexta tesis sobre Feuerbach*. Esto bien merece cierta reflexión.

Sin embargo, aunque todo hombre de ciencia, como se acaba de ver, en cuanto utiliza un concepto bien fundado se refiere a la esencia misma sin saberlo, tal vez se preguntará si aporta algún conocimiento adicional a la ciencia denominar filosóficamente «esencia» lo que aquella, por su parte, designa mediante su concepto específico. La respuesta es clara: ni un ápice. Es fácil advertir, por ejemplo, que si califico de esencia de la gemelaridad la situación gemelar no enriquezco gran cosa con ello mi conocimiento sobre los gemelos. Pero esta cuestión es ingenua, ya que, por cierto, la filosofía —la marxista como las demás— no tiene el poder ni la función de sustituir a la ciencia, de hallar «otra» vía de acceso, no experimental, para el conocimiento experimental. En cambio, si tengo motivos para identificar como *esencia* real del objeto

considerado —por ejemplo, el hombre— *relaciones* determinadas —en este caso, las relaciones esenciales— obtengo, no por cierto un conocimiento concreto acerca del hombre o las relaciones sociales, sino una *indicación estratégica de conocimiento* —en otras palabras, una indicación epistemológica— *de importancia incalculable*, ya que ello significa que es en la dialéctica mediante la cual se produce este objeto dentro de estas relaciones, donde debo buscar la clave tanto de sus propiedades como de su desarrollo. Por eso en este libro —obra de reflexión *filosófica* sobre los problemas de las ciencias psicológicas— se califica con tanta frecuencia a las relaciones sociales como «esencia humana»: para hacer percibir que la economía política, en el sentido marxista de esta ciencia, es la clave de la psicología de la personalidad. Según mis observaciones, repetidas decenas de veces, la tendencia a esquivar esta formulación marxista decisiva es *siempre* el indicio (aunque sea no deliberado) de un debilitamiento del *materialismo histórico*; después de lo que se acaba de decir, creo que la razón de ello es evidente. En verdad, estoy convencido —hoy no menos que tres años atrás— de que la novedad extraordinariamente profunda de la concepción marxista del hombre, a saber, que la forma psicológica, individual, del «ser hombre» no es primordial sino esencialmente derivada de una forma histórico-social objetiva del patrimonio humano, donde la individualidad no es identificable como tal; de que esta novedad —decimos— casi no ha sido comprendida, y menos todavía aprovechada, en las ciencias psicológicas, por lo menos en Francia. Y hay que decir que es una novedad formidablemente *perturbadora* para toda una psicología experimental masivamente informada por una bibliografía anglosajona en la cual, como se debe admitir, el aporte del materialismo histórico ha sido hasta ahora olímpicamente ignorado. Pero la cuestión reside en saber qué se quiere construir: ¿una ciencia en el sentido plena y radicalmente *esencial* del término —vale decir, en el sentido que permitió a Marx establecer la *ciencia de la historia*— o la exploración experimental de todo el espacio definido por supuestos ideológicos inadvertidos en cuanto al individuo psíquico? Tengo la impresión de que allí se sitúa la elección fundamental que determina a la vez la orientación de este libro, y quizá las razones por las cuales no resultó «legible» para algunos. Permítaseme solamente indicar, para cerrar este tema, la notable convergencia final de procedimientos entre una interpretación antihumanista del marxismo que rechaza la esencia humana —en nombre de algo que aparece, en fin de cuentas, como una concepción positivista de la historia— y una interpretación humanista especulativa que la rechaza en nombre del primado idealista del individuo: precisamente contra estos dos errores ha sido edificado el materialismo histórico; reléase *La ideología alemana.*

Paso ahora al problema de la configuración del campo de las ciencias psicológicas y de la posición de una verdadera ciencia de la personalidad, a la cual se refiere el capítulo 3. Antes que nada, creo poder comprobar que el diagnóstico allí propuesto acerca del estado actual de la psicología de la personalidad —al menos en idioma francés—, por severo que sea, no ha sido cuestionado por nadie, ni siquiera por psicólogos profesionales. Más aún, diversos especialistas me han indi-

cado —cosa que les agradezco— que, con respecto a tal o cual cuestión, habría podido tomar como ejemplo autores aún más característicos y representativos de los errores que allí denuncio. En este dominio me sorprendió, no obstante, escuchar en diversas ocasiones una curiosa observación: habría sido inútil hacer la crítica de las obras de Sheldon, que, según se me aseguraba, ya nadie toma en serio. Si así es en verdad, ¿se nos explicará por qué ese monumento a la indigencia del pensamiento científico titulado *Las variedades del temperamento* sigue ocupando todavía un sitio tan destacado en la bibliografía erudita sobre la psicología de la personalidad? Un ejemplo: en el *Traité de psychologie expérimentale* de Fraisse y Piaget (tomo V, P.U.F., 2a. edición, 1968), el capítulo 17, titulado «La estructura de la personalidad», le dedica casi cinco páginas sobre un total de setenta. En casi todas partes, Sheldon ocupa un lugar tan grande como este, y a veces mucho más, como en el capítulo referente a la personalidad del libro de P. Fraisse: *La psychologie experimentale* (P.U.F., 1967), quien declara, además, de buenas a primeras: «Hacemos nuestra la definición expuesta por Sheldon» (pág. 102; se observa, en cambio, que J. C. Filloux, en su libro sobre *La Personnalité*, P.U.F., 1967, ni siquiera lo menciona en su bibliografía). Pero, después de todo, si es exacto lo que se me ha asegurado, sin duda se verá con criterio favorable la sugerencia de suprimir, en lo sucesivo, de nuestra enseñanza superior sobre psicología de la personalidad, el estudio de Sheldon, científicamente estéril, y reemplazarlo, dedicándole un tiempo igual, por la exposición de la concepción marxista de la individualidad humana.

Dicho esto, lo más importante no es comprobar que las cosas no andan muy bien en la psicología de la personalidad, sino comprender por qué es así, y qué habría que hacer para modificar esta situación. Es sin duda a este respecto que los análisis psicológicos expuestos en este libro han hallado más eco, e incluso apoyo, sobre todo entre quienes están habituados a la actitud clínica. Sin embargo, y como era previsible, ciertos psicólogos experimentalistas han elevado vivas objeciones. A este respecto, el artículo importante ha sido el de J. F. Le Ny en *La Pensée* («¿Otra ciencia psicológica?», nº 147, octubre de 1969). La actitud de J. F. Le Ny es fácil de resumir: no ve de ningún modo que haya lugar ni materia para un enfoque de las estructuras de la actividad individual que no sea el de la psicología del comportamiento. Como se habrá advertido, el punto central de mi libro está constituido por el análisis expuesto en las páginas 163-77 («Relaciones naturales y relaciones sociales entre las conductas»), donde procuro demostrar que, como el salario no es el precio del trabajo sino el de la fuerza de trabajo, «la correspondencia entre el trabajo y el salario *no es* una relación natural, inmediata, "psicológica" en el sentido habitual del vocablo, y que, en consecuencia, no hay esperanza alguna de explicarla con arreglo a los términos y en el campo de la ciencia de la conducta» (pág. 173); o, en otros términos, que la correspondencia aparente entre trabajo y salario es «portadora de una relación de índole totalmente distinta» que vincula el salario «no con el trabajo concreto que se ha efectuado, sino con la *forma-valor de la fuerza de trabajo empleada en él*». Y concluía diciendo: «En consecuencia, nos encontramos aquí, en el corazón mismo de la vida psicológica, ante una

relación "psicológica" que, de hecho, no es tal sino una relación social», una relación que denota un mundo de estructuras totalmente específicas de la personalidad viva (págs. 173-74). Pues bien: esto es, precisamente, lo que J. F. Le Ny cuestiona por entero. Según él, «si como una torta, de ello "resulta" mi propiedad sobre esa torta, al mismo tiempo que cierto tipo de microrrelación social con quienes me rodean; de igual modo, el "valor" resulta del cambio, vale decir, de cierto tipo de conducta; la plusvalía, por su parte, "resulta" de la apropiación, expresable también en términos de conductas». «No ver, en la correspondencia errónea que se puede establecer entre el trabajo y el salario, *otra cosa que la ilusión* nacida de la ignorancia de la plusvalía, es atenerse, en el plano psicológico, a una concepción que sigue siendo subjetiva; me parece mucho más fecundo contemplarla también bajo su otra faz, que es la de una realidad psicológica objetiva y —lo digo sin temor alguno— *independiente de las relaciones sociales*. Esta realidad, que Sève desafía imprudentemente a descubrir en la "psicología habitual", es pura y simplemente la ley del efecto, llamada también ley del refuerzo, según la cual todos los comportamientos de cierto tipo son determinados por su efecto, sobre la base de los aprendizajes anteriores» (pág. 53).

En mi opinión, estos párrafos característicos permiten advertir los alcances del malentendido en que se basa toda la argumentación de J. F. Le Ny. Es evidente, en efecto, que todas las relaciones entre conductas pueden ser «expresadas en términos de conducta». De igual modo, toda pronunciación de cualquier frase puede ser «expresada» en términos de influjos nerviosos o de vibración acústica. La vida psicológica no está constituida materialmente por otra cosa que conductas, y por esto, en un *sentido*, corresponde totalmente a la jurisdicción de la ciencia de las conductas o del comportamiento. Pero lo que J. F. Le Ny no advierte es que, así como en una frase pronunciada hay aspectos cualitativos que no son los del influjo nervioso o de la vibración acústica, las relaciones entre conductas no son solamente las relaciones en el sentido psicológico habitual del término. Por ejemplo, las estudiadas por la ley del efecto, que por cierto es, como afirma él, *independiente de las relaciones sociales*, lo cual pone a plena luz su naturaleza *y sus límites*: también hay lo que he creído poder denominar relaciones *sociales* entre las conductas, subrayando así que estas, al contrario, son —si puedo decirlo sin escandalizar a un psicólogo— *en su esencia* dependientes de las relaciones sociales, por la buena razón de que, en realidad, no son sino las relaciones sociales objetivas mismas, *interiorizadas* en relaciones de la actividad psíquica individual. Así, por ejemplo, cuando J. F. Le Ny dice que lo que rige la relación entre salario y trabajo es «pura y simplemente la ley del efecto», tiene, *en un sentido, toda la razón*, ya que, desde el punto de vista de las relaciones «naturales» entre las conductas, es muy cierto que las fluctuaciones salariales, por ejemplo, tienen efectos definidos sobre las fluctuaciones del trabajo concreto (y en esto reside todo un aspecto de las *formas* de explotación capitalista). Sin embargo, ¿cómo no ver en qué medida esta afirmación es, *en otro sentido, insostenible*, dado que la ley del efecto, independiente de las relaciones sociales, no puede rendir cuentas de que el salario tenga como correspondiente real, en la individua-

lidad del asalariado capitalista —en una sociedad socialista la situación es muy distinta—, la *forma-valor de su fuerza de trabajo* (y se trata aquí del *fondo* mismo de la explotación capitalista)? Esta forma-valor de la fuerza de trabajo —que sería poco probable hallar, por ejemplo, en una rata, aunque sea dentro de una caja experimental de Skinner— es un sistema dinámico enteramente específico, delineado en la individualidad del trabajador asalariado por las relaciones sociales capitalistas, que juega en su propia biografía un papel inmenso. Y no son las «constantes psicológicas» tan apreciadas por J. F. Le Ny (y que no pongo en duda un instante *en su plano*, el del estudio del comportamiento) lo que nos permitirá, no digamos ya explicar dicha forma-valor, sino abordarla, ya que no «resulta» en absoluto de estas constantes psicológicas, sino de estructuras no psicológicas y eminentemente transitorias. Al no ver más que la *huella que deja en el plano de las conductas* una realidad sin duda psicológica, pero social en su esencia, la psicología experimental actúa en cierta medida como el espectador de un teatro de sombras que atribuyera a la pura especulación filosófica la afirmación según la cual los personajes reales del drama poseen *en realidad* una tercera dimensión, a la que es imposible hacer aparecer como tal en la pantalla. Lamentablemente, hay buenos motivos para pensar que esta tercera dimensión es precisamente la necesaria para fundamentar por fin, más allá de la ciencia del comportamiento, la de la personalidad humana.

Es cierto que, en su artículo de *La Pensée*, J. F. Le Ny tiene la lealtad de decir —lo cual merece ser destacado— que «no está seguro de haber comprendido bien el sentido total de esta expresión: ciencia de las relaciones sociales entre las conductas» (pág. 52). En mi opinión, esto es lo que ha sucedido. Parece como si la psicología experimental —sumamente absorbida por las exigencias de su propia empresa científica y animada por una tenaz voluntad de ruptura, tan legítima y necesaria en ciertos aspectos, con la «filosofía» en el sentido universitario tradicional— hubiera perdido, en cierta medida, la costumbre de *meditar sobre textos filosóficos de otro tenor*, como los grandes textos de Marx. Por mi parte, me permito repetir, convencido, que quien no haya asimilado a fondo obras como *La ideología alemana*, los *Grundrisse* y *El capital*, tiene pocas posibilidades de comprender en verdad lo que presupone la fundación de una verdadera ciencia de la personalidad. Esto lleva a plantear una cuestión: en vez de decir —respecto de lo que he considerado poder designar como una «inversión de esencia» entre el individuo animal y el individuo humano— que «la psicología científica, confesémoslo, no sabe bien qué pueden ser tales cosas y se pregunta qué significan esas expresiones» (nº 147, pág. 57), quienes desean contribuir al adelanto de la psicología de la personalidad deberían, al contrario, reflexionar sobre algo que es, no una quimera «filosófica», sino la enseñanza fundamental de toda la antropología científica, y que por su parte A. Leroi-Gourhan resume así: «Toda la evolución humana concurre a situar fuera del hombre aquello que, en el resto del mundo animal, responde a la adaptación específica» (*Le Geste et la parole*, Albin Michel, t. II, pág. 34). Porque es profundizando este inmenso proceso de *excentración social de la esencia*— genialmente percibido por Marx en el plano filosófico antes de que la ciencia

social lo confirmara en todos sus aspectos—, proceso que ha trastornado por completo las bases mismas del psiquismo humano, como se puede advertir de qué manera (ajena a todos los esquemas heredados del estudio del comportamiento del animal) la dialéctica de la persona se vincula, en lo más profundo de sí misma, con la de la historia.

En todo caso, aquellos que no consideran útil tratar de comprender esta inversión de esencia tampoco tienen posibilidad alguna de comprender la índole real de los problemas que se procura examinar en *Marxismo y teoría de la personalidad*, cosa mucho menos grave, por lo demás. Antes de concluir con las observaciones relativas al capítulo 3, quisiera volver brevemente sobre dos aspectos de esta incomprensión que son, sin embargo, lamentables. Se trata, en primer lugar, de la cuestión del «fisiologismo». J. F. Le Ny parece creer —y, sin duda, no es el único— que en mi pensamiento hay una «constante» (nº 147, pág. 54): el «antifisiologismo teórico» (pág. 56). Presenta las páginas 208 a 212 del libro —donde se procura explicar en qué sentido la noción de alma tiene un «núcleo racional»— como páginas «que los espíritus científicos y materialistas no leerán sin inquietud» (pág. 56) y llega a sugerir, en una nota, que quizá sea este el motivo por el cual Jean Lacroix comentó mi libro de modo favorable (*Le Monde*, 3 de julio de 1969). Estas representaciones materialistas no son nuevas para mí, desde mi artículo de 1964 titulado «Los dones no existen», que en esa época algunos cuestionaron a partir de una actitud, en mi opinión, «biologista», antes de que su orientación principal fuera reconocida como bien fundada. Sin embargo, en ese artículo yo decía, creo que con total claridad: «En un sentido, *toda la vida del individuo*, en todos sus aspectos, está marcada por las circunstancias biológicas iniciales. Esto es evidente por demás» (*L'Ecole et la nation*, octubre de 1964, pág. 56). Que se relea *Marxismo y teoría de la personalidad*; creo que no se encontrará una línea que se aparte, a este respecto, de las posiciones materialistas más rigurosas. Pero desde aquel artículo de 1964, y con mucha más razón en este libro, he defendido siempre la idea —fundamental, en mi opinión— de que las circunstancias biológicas no son en modo alguno las *bases explicativas* de la personalidad desarrollada, sino únicamente sus *soportes*, ya que la verdadera base de esta reside en *sus propias contradicciones internas*, que reflejan las contradicciones de las relaciones sociales; *esto* es lo que al «fisiologismo» le cuesta entender —porque, sin duda, no ha perdido su tiempo en reflexionar sobre una cuestión tan «filosófica» como la de las relaciones entre base y soporte— y en lo que siempre sospecha una «falta de materialismo», casi como si reprochara al materialismo histórico «faltar al materialismo» porque no ve en la geografía la base de la historia, sino únicamente su soporte. De modo general, es posible preguntarse si la psicología experimental ha elaborado una reflexión lo bastante sistemática y fundamental acerca de los límites de validez de la aplicación al hombre de los métodos y conceptos adecuados para el estudio del comportamiento animal. ¿Cómo comprender, si no, que muchos autores insistan en tratar las relaciones sociales como el «medio» del individuo humano, sin tener en cuenta que la dialéctica individuo-medio cambia totalmente de sentido cuando el *medio* animal ha pasado a ser el *centro* (excentrado) de la humanidad?

Tratando siempre al hombre, en última instancia, como a un animal —es decir, rebajándolo al plano de la biología al desconocer el lugar de la historia, verdaderamente esencial en él—, el «fisiologismo» se sitúa en retraso con respecto a un materialismo: el materialismo histórico. En una ocasión, se me llegó a objetar, cuando puse de relieve el aporte excepcional de los análisis de Marx respecto de la relación monetaria para una psicología de la personalidad, que todo eso ya había sido puesto en evidencia con respecto a las ratas. Si realmente la psicología experimental no pudiera advertir el abismo que separa la apropiación inmediata de un objeto por una rata, en una caja experimental, y la apropiación de un bien social por un individuo humano, mediada por el dinero, sería enojoso para su reputación.

Sin embargo, ¿no habré jugado con fuego al afirmar la existencia de un núcleo racional en la noción de alma? Confieso sin rodeos que, en el nivel de los *términos*, hubo a este respecto cierta provocación deliberada de mi parte. Pero lo que importa es la cosa misma, y la definición de «alma» que propongo —vale decir, la dinámica de las relaciones sociales que animan una personalidad—, sea cual fuere por lo demás su valor, es tan exclusivamente materialista que en tres años a ningún espiritualista —incluido Jean Lacroix— se le ha ocurrido invocarla en su apoyo, mientras que, por el contrario, la lectura del libro consumaba el acercamiento de ciertos cristianos al punto de vista materialista y ateo. Quiere decir que las razones por las cuales algunos críticos no marxistas han considerado inconveniente atacar mi libro son un poco más complejas de lo que parece sugerir J. F. Le Ny. Aquellas se vinculan, de modo especial, con la gran cuestión de la defensa de la filosofía contra la formidable campaña de descerebramiento filosófico emprendida por el poder de los monopolios. Jean Lacroix, por ejemplo, concluye que mi libro estaba inspirado por «el espíritu de la investigación y de la verdad»; y, como él, nosotros, los marxistas, creemos que hay materia para una alianza filosófica en la urgente defensa de ese espíritu «de investigación y de verdad», y que, *a fortiori*, ningún marxista podría ubicarse, extraviado por el positivismo experimentalista, en el campo del poder de los monopolios en guerra contra toda filosofía. Reflexiónese, además: lo que podría favorecer al espiritualismo del alma no es la tentativa de edificar la teoría *materialista* de la dinámica de la personalidad humana sino, al contrario, la reducción «fisiologista» —y, en definitiva, burguesa, como creo haberlo demostrado en este libro— de los problemas de la personalidad humana; porque entonces sí, con toda seguridad, surge por doquier la aspiración a un «suplemento de alma». Para advertirlo, basta ver hasta qué punto ha sido apreciada por el bando personalista la reducción antihumanista teórica del marxismo.

La segunda incomprensión a la cual quisiera referirme se vincula con la cuestión —también decisiva cuando se trata del individuo concreto— de la posibilidad de una ciencia de lo singular. Tampoco en este aspecto han recibido mis tesis la adhesión de todos. Dice J. F. Le Ny que la idea de «una ciencia del individuo singular» es para él «y, sin duda, para otros, impensable, en el sentido estricto del término». Y agrega: «Pido que se me muestre en otros dominios —porque en todos existe lo singular— ejemplos de semejante ciencia; pero dejemos esto, ya que

me haría tachar de aristotelismo» (pág. 58). Debo decir que tal exigencia es un tanto desconcertante, si se piensa que el aporte en definitiva más revolucionario y más *visible* del marxismo-leninismo consiste, precisamente, en la elaboración teórica y práctica de una *ciencia de la política* cuya «alma» —si me atrevo a expresarme así— es lo que Lenin llama el «análisis concreto de las situaciones concretas». ¿Se pide ver qué es una ciencia de lo singular? Que se estudie la política leninista. Hasta ahora, evidentemente, la obra política de Lenin no es citada en las bibliografías sobre psicología de la personalidad. Me cuento entre quienes lo consideran lamentable, ya que precisamente allí se puede aprender a *pensar* la «impensable» ciencia de lo singular, cosa que, sin duda, no ocurrirá leyendo, por ejemplo, *Las variedades del temperamento*, de Sheldon. Tan desorientado parece Le Ny por la noción de una ciencia de lo singular, que llega a imaginar que la «clave» de mi libro reside en que su enfoque «es *exclusivamente el de la psicología diferencial*», lo cual explicaría «toda [mi] reflexión» (pág. 55); cuando en mi libro, y especialmente en las páginas 256-57, se puede leer una «crítica radical» de la idea misma de psicología diferencial, que esclarece su total «inconsistencia científica». En verdad, todo mi enfoque —cualquiera que sea la evaluación que se haga de él— se sitúa más allá del dilema tradicional entre psicología general y psicología diferencial, que sin duda tiene un sentido cuando se estudian los *comportamientos*, pero que deja de tenerlo cuando el objeto estudiado es este ser, contradictoriamente general y singular, al cual se denomina el *individuo concreto*. Admito, claro está, que en esto hay materia para la discusión. Quisiera hacer notar, simplemente, que en este aspecto, como en todos los demás, es imposible basar nada valedero sobre incomprensiones previas.

En cuanto al capítulo 4 y a las hipótesis que en él se adelantan, a título indicativo, respecto del contenido posible de una ciencia de la personalidad, sobre él tengo, al mismo tiempo, más y menos que decir. Más porque los comentarios y críticas de quienes han comprendido y apreciado el libro han sido más fecundos respecto de estos problemas; y también porque, en este dominio, sobre ellos he reflexionado más en estos tres últimos años. Pero, precisamente a causa de la abundancia de lo que habría que decir, esto deberá corresponder a un nuevo libro, directamente dedicado a cierto número de problemas concretos de desarrollo de la personalidad. Por ejemplo, los problemas apasionantes, y hasta ahora tan mal dominados, de la biografía intelectual. En cuanto a las relaciones entre estas concepciones y el psicoanálisis, explico mi posición en un capítulo del libro colectivo *Marxisme et psychanalyse* (Editions sociales, 1972).

En consecuencia, aquí me limitaré a un solo punto. Como lo preveía, ciertos experimentalistas no han omitido señalar como una especie de debilidad filosófica congénita el carácter evidentemente hipotético de las ideas expuestas en este último capítulo, a las cuales se ha deseado cortésmente buena suerte, en el tono con que se desearía larga vida a un recién nacido sobre el cual se tiene la íntima seguridad de que no vivirá más de una semana. Ahora bien, antes que nada convendría saber, en general, cómo sería posible hacer *avanzar* una ciencia tan retrasada como la psicología de la personalidad si no es formulando

hipótesis, con tal de que se adapten a las exigencias de verificabilidad. Compruebo que J. F. Le Ny, por ejemplo, en su propio estudio acerca de «La psicología y los comportamientos políticos» (*La Pensée*, nº 146, agosto de 1969), considera natural decir que, «mientras tanto, no se puede dejar el campo libre a las ideologías en su forma más perniciosa, y es, en consecuencia, inevitable arriesgarse en algún tipo de especulación», y que respecto de todo esto, «a condición de poder adoptar criterios convenientes de verdad y de error, nada puede ser mejor que discutirlo antes de someterlo a la prueba de los hechos» (pág. 24). Maravilloso, aunque, en mi opinión, se trata menos de «arriesgarse en la especulación» que de prolongar, en el plano de la hipótesis, certidumbres muy sólidas. Pero, ¿por qué entonces, en el caso de *Marxismo y teoría de la personalidad*, esta empresa evidentemente necesaria es considerada fruto de una «idea bastante inexacta de la ciencia que se hace» (nº 147, pág. 59), el «sueño de una síntesis que precedería al estudio concreto» (pág. 60), en suma, el espejismo de un «camino que no se puede abrir» (pág. 59)? Claro está que cualquiera es libre de no acordar crédito a las hipótesis aquí formuladas, y en cuya ausencia, por lo demás, sin duda se me habría reprochado ser incapaz de concretar puntos de vista lamentablemente generales, y, por ejemplo, de no considerar oportuno emprender encuestas sobre el empleo del tiempo a la luz de la conceptualización aquí propuesta. El problema, sin embargo, parece residir en saber qué criterios determinan que ciertas hipótesis sean consideradas experimentales y otras especulativas, cuando las vías de la validación o invalidación experimental son tan claras en las segundas como en las primeras. Pero, en segundo lugar, ¿no hay cierta estrechez de miras en suponer que las investigaciones sobre psicología de la personalidad desarrolladas sobre la base de la ciencia marxista de las relaciones sociales están condenadas a ser la manía inofensiva de algunos filósofos aislados? En efecto, si se eleva la vista más allá de la bibliografía que por ahora predomina entre nosotros, y se observa lo que se está elaborando, sobre todo en la mayoría de los países socialistas, se advertirá que la actual situación podría revelarse más precaria de lo que parece. A este respecto, me parece interesante indicar que el psicólogo húngaro Laszlo Garai, cuya formulación sobre «el trabajo, primera necesidad humana» discutí en las páginas 389-407, la abandonó luego en virtud de sus propias indagaciones, que, aunque no coinciden con la concepción de la necesidad aquí expuesta, no dejan de orientarse en una dirección comparable. Es deseable que en el futuro el público científico francés, justamente interesado por estas cuestiones, esté un poco mejor informado acerca del rico desarrollo de los trabajos sobre psicología de la personalidad realizados en los países socialistas. Y quizás un día se compruebe que no es malo, en definitiva, incluso desde el punto de vista de la *ciencia* psicológica, que el pensamiento marxista francés no se haya retrasado en exceso respecto de ese vasto y fundamental movimiento de investigación.

Enero de 1972

Bibliografía en castellano*

Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1968.
Para leer «El capital», Buenos Aires: Siglo XXI, 2a. ed., 1969.

Dufrenne, M., *La personalidad básica*, Buenos Aires: Paidós, 1972.

Engels, F., *Dialéctica de la naturaleza*, México: Grijalbo, 1971.
El anti-Dühring, Buenos Aires: Claridad, 2a. ed., 1967.

Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1966.

Freud, S., *Autobiografía*, en *Obras completas*, Madrid: Biblioteca Nueva, 3 vols., 1968, vol. II, págs. 1013-42.

Garaudy, R., *¿Se puede ser comunista hoy?*, México: Grijalbo, 1970.
Un realismo del siglo XX, Madrid: Siglo XXI, 1971.

Granger, G.-G., *Formalismo y ciencias humanas*, Barcelona: Ariel, s. f.

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

Lacan, J., *Lectura estructuralista de Freud*, México: Siglo XXI, 1971.

Laplanche, J. y Pontalis, J.-B., *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona: Labor, 1972.

Lenin, V. I., *Cuadernos filosóficos*, Buenos Aires: Estudio, 1963.
El Estado y la revolución, Ecuador: Universidad de Cuenca, 1970.
Materialismo y empiriocriticismo, México: Grijalbo, 1967.
Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo, en *Obras completas*, Buenos Aires: Cartago, 1960, vol. 19, págs. 11-16.

Le Senne, R., *Tratado de caracterología*, Buenos Aires: El Ateneo, s. f.

Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural*, Buenos Aires: Eudeba, 1969.
El pensamiento salvaje, México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
Tristes trópicos, Buenos Aires: Eudeba, 1970.

Linton, R., *Cultura y personalidad*, México: Fondo de Cultura Económica, 1960.
Estudio del hombre, México: Fondo de Cultura Económica, 1956.

Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, Buenos Aires: Estudio, 1970.
Crítica del programa de Gotha, Madrid: Aguilera, 1971.
Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, México: Grijalbo, 1968.
El capital, México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
El 18 Brumario de Luis Bonaparte, Buenos Aires: Claridad, 1971.

* Versiones castellanas de los títulos seguidos de ⁂ a lo largo de la obra.

Elementos para la crítica de la economía política, Buenos Aires: Siglo XXI; vol. I, 1971; vol. II, 1972; vol. III, en preparación.
Manuscritos económicos-filosóficos, México: Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1964.
Miseria de la filosofía, Buenos Aires: Signos, 1970.
Trabajo asalariado y capital, Barcelona: Nova Terra, 1970.

Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*, Montevideo: Pueblos Unidos, 2a. ed., 1968.
La cuestión judía, Buenos Aires: Coyoacán, s. f.
La Sagrada Familia, Buenos Aires: Claridad, 1971.
Manifiesto Comunista, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1971.

Nuttin, J., *La estructura de la personalidad*, Buenos Aires: Kapelusz, 1969.

Piaget, J., *La epistemología genética*, Barcelona: Redondo, 1971.
Sabiduría e ilusiones de la filosofía, Barcelona: Península, s. f.

Piéron, H., *La psicología diferencial*, en *Tratado de psicología aplicada*, Buenos Aires: Kapelusz, 7 vols., vol. 1, 1952.

Politzer, G., *Obras completas*, Buenos Aires: Jorge Alvarez, 3 vols., 1967.

Sartre, J.-P., *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires: Losada, 1a. ed., 1963.
El ser y la nada, Buenos Aires: Losada, 1966.

Schaff, A., *Marxismo e individuo humano*, México: Grijalbo, 1967.

Sebag, L., *Marxismo y estructuralismo*, Madrid: Siglo XXI, 1969.

Sheldon, W. H., *Las variedades del temperamento*, Buenos Aires: Paidós, 1953.

Indice general

7 Advertencia

11 I. Una ciencia en gestación: la psicología de la personalidad

13 *1. Una ciencia de importancia fundamental*
14 Psicología y política
18 Psicología y antropología
21 Perspectiva futura de la psicología de la personalidad

26 *2. Una ciencia inmadura*
27 Problemas de definición
35 Problemas de los conceptos básicos
40 Una ciencia en discusión

43 *3. El aporte del marxismo*
44 Psicología y filosofía
47 El materialismo dialéctico, guía epistemológico
52 El materialismo histórico, fundamento de las ciencias del hombre

59 II. Personalidad humana y materialismo histórico

61 *1. La concepción marxista del hombre*
62 Humanismo filosófico, antihumanismo teórico
74 La concepción marxista del hombre, desde *La ideología alemana* hasta *El capital*
123 El marxismo como antropología y humanismo científicos

134 *2. Articulación de la psicología de la personalidad con el marxismo*
134 La articulación del lado del marxismo
141 La articulación del lado de la psicología
151 La cuestión central: el análisis marxista del trabajo

161 III. El objeto de la psicología de la personalidad

163 *1. Psicología de la personalidad y ciencias psicobiológicas*
163 Relaciones naturales y relaciones sociales entre las conductas
177 La personalidad como sistema vivo de relaciones sociales entre las conductas
197 El error del fisiologismo

215 *2. Psicología de la personalidad y ciencias psicosociales*
215 Las paradojas de la psicología social
237 Formas de individualidad y teoría del individuo
260 Las ciencias psicológicas y su articulación general

271 IV. Hipótesis para una teoría científica de la personalidad

273 *1. Observaciones previas*

279 *2. Hipótesis*
279 Conceptos básicos. Actos, capacidades. El problema de las necesidades
304 Infraestructuras y superestructuras. El empleo del tiempo
326 Leyes de desarrollo y problemas de la reproducción ampliada. La biografía

355 Conclusiones. Muerte y transfiguración de la antropología

379 Epílogo de la segunda edición francesa

393 Bibliografía en castellano

Biblioteca de filosofía, antropología y religión

Henri Arvon, La estética marxista
Kostas Axelos, Introducción a un pensar futuro
Gaston Bachelard, La filosofía del no
Roger Bastide, Antropología aplicada
Peter L. Berger, El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión
Ludwig Binswanger, Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manerismo
Bernard Bourgeois, El pensamiento político de Hegel
Jean Cazeneuve, Sociología del rito
Maurice Corvez, Los estructuralistas
Rolf Denker, Elucidaciones sobre la agresión
Jacques D'Hondt, Hegel, filósofo de la historia viviente
Gilbert Durand, La imaginación simbólica
Theodor Geiger, Ideología y verdad
Raymond Hostie, Del mito a la religión en la psicología analítica de C. G. Jung
Robert H. Lowie, La sociedad primitiva
Mihailo Markovic, Dialéctica de la praxis
Pierre Masset, El pensamiento de Marcuse
Roland Mousnier, Las jerarquías sociales
Jeanne Parain-Vial, Análisis estructurales e ideologías estructuralistas
Lucien Sève, Marxismo y teoría de la personalidad
Wilhelm Szilasi, Introducción a la fenomenología de Husserl
Peter Winch, Ciencia social y filosofía

Obras en preparación

Theodor W. Adorno, Consignas
Roger Bastide, Lo cercano y lo lejano
Jacques D'Hondt, De Hegel a Marx
Max Horkheimer, Teoría crítica
Leszek Kolakowski, Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas
Maximilien Rubel, comp., Páginas escogidas de Marx para una ética socialista
Paul Tillich, La teología de la cultura y otros ensayos

Otros títulos de esta editorial

Reinhard Bendix, Max Weber
Peter L. Berger, comp., Marxismo y sociología. Perspectivas desde Europa oriental
Peter L. Berger y Thomas Luckmann, La construcción social de la realidad
Norman Birnbaum, La crisis de la sociedad industrial
Morris Cohen y Ernest Nagel, Introducción a la lógica y al método científico
Michel Crozier, La sociedad bloqueada
Jean-Baptiste Fages, Para comprender a Lacan
Joseph Gabel, Sociología de la alienación
Alvin W. Gouldner, La crisis de la sociología occidental
Vytautas Kavolis, La expresión artística. Un estudio sociológico
Jean Laplanche, Vida y muerte en psicoanálisis
Octave Mannoni, La otra escena. Claves de lo imaginario
Robert Nisbet, La formación del pensamiento sociológico
John Rex, Problemas fundamentales de la teoría sociológica
Edward Tiryakian, Sociologismo y existencialismo. Dos enfoques sobre el individuo y la sociedad
Charles A. Valentine, La cultura de la pobreza
Jean Viet, Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales
Irving M. Zeitlin, Ideología y teoría sociológica

Obras en preparación

George A. Miller, Lenguaje y comunicación
Alfred Schutz, El problema de la realidad social
Alfred Schutz, Estudios sobre teoría social

Este libro, compuesto en *Garamond 10*, se terminó de imprimir el 16 de agosto de 1973 en los Talleres Gráficos Didot S. C. A., Luca 2223, Buenos Aires.

Tirada de esta edición: 3.000 ejemplares.